GERT
BORGENSTIERNA

OM KRISTI PERSON OCH VERK

1942

SVENSKA KYRKANS DIAKONISTYRELSES BOKFÖRLAG

GERT BORGENSTIERNA

OM KRISTI PERSON OCH VERK

OM KRISTI PERSON OCH VERK

Lärostrider i uppsvensk teologi under 1850—70-talen

AV

GERT BORGENSTIERNA

STOCKHOLM
SVENSKA KYRKANS DIAKONISTYRELSES
BOKFÖRLAG

UPPSALA 1942
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-A.-B.
42155

Till

Mor och minnet av Far

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548928_0082

Innehåll.

Sid.

Förord XI

Källor och litteratur XIII

Förkortningar XXIII

Första kapitlet. *Inledning.* Belysning av stridslägets teologiska förutsättningar 1

Uppkomsten av ett teologiskt stridsläge 1. Upsalateologins ståndpunkt under 1800-talets första hälft 3. Almquist 4. Ödmann 4. Lundblad 4. Rogberg 5. Lundvall 6. Knös 6. Anjou 6. Fahlcrantz 7. Björling 8. Upsalateologins ståndpunktsförändring omkring 1850 13. Dess sammanhang med det teologiska stridslägets uppkomst 14. Problemställning. Uppgiften 15. Oppositionens och reaktionens representanter 16. Slutfrågan 17.

Första avdelningen. Striden kring Kristi person.

Andra kapitlet. *Den liberala oppositionen.* Det subjektivt-mänskligas rätt gentemot auktoritetstrons oförnuft 21

Nils Ignell. Allmän bestämning av Ignells teologiska ståndpunkt 21. Uppgiften 21. Kristuslärans sammanhang med människouppfattningen. Anlaget till gudomlig natur 22. Anlaget och syndafallet 27. Anlaget och frälsningen 28. Anlaget och kristusuppenbarelsen 29. Den andliga framstegsprocessen i historien. Guds immanens i natursammanhanget 31. Immanenstanken och kristusläran 34. Människouppfattningen och uppenbarelsesynen 35. Gudsbilden 36. Förnuft-uppenbarelse 37. Uppenbarelsesynen och skriftuppfattningen 39. Grundtankarna 44.

Viktor Rydberg. Den teologiska samhörigheten mellan Ignell och Rydberg 44. Kristuslärans sammanhang med människouppfattningen. Människoandens gudomlighet 45. Anlaget. Den immanenta framstegsprocessen 49. Människouppfattningen och uppenbarelsesynen 50. Förnuftets rätt 50. Skriftuppfattningen och uppenbarelsesynen 51.

Sid.

Axel Nyblæus och Christopher Jacob Boström. Nyblæus på Rydbergs sida mot Beckman 53. Sammanhanget mellan Kristi gudamänsklighet och människans 53. Immanensen. Kontinuiteten 55. Kravet på historisk skriftforskning 55. Boström på Ignells och Rydbergs sida 55. Förnuftet som uppenbarelsens källa 56. Kontinuitetstanken 57.

Tredje kapitlet. *Den konfessionella reaktionen.* Det objektivt gudomligas rätt gentemot humanitetsdyrkan 58

Anders Fredrik Beckman. Kristusläran i motsats till Ignells 58. Möjlighetsfrågan 60. Kristusläran i motsats till Rydbergs 61. Det läromässiga draget 66. Kristusläran och uppenbarelsesynen 67. Möjlighetsfrågan 69. Människouppfattningen i motsats till Rydbergs 69. Möjlighetsfrågan 71. Människouppfattningen i motsats till Nyblæus' 71. Människouppfattningen och uppenbarelsesynen 73. Möjlighetsfrågan 74. Kritik av Rydbergs rationalism 75. Frågan om skrifttolkningen 76. Trons egenart och självständighet 79. Förmedlingsförsök 80. Tro och vetande 80. Möjlighetsfrågan 83. Medvetandesteologi och theologia regenitorum 85. Skriftuppfattningen 86. Konfessionalism 88. Sammanfattning 89.

Otto Ferdinand Myrberg. Myrberg som teologisk polemiker 90. Kristusläran i motsats till Ignells. Uppenbarelsesynen 91. Kristusläran i motsats till Rydbergs. Uppenbarelsesynen 96. Oppositionen mot Boström. Uppenbarelsesynen 98. Debatten med Claëson. Teologins uppgift och metod 101. Skriftuppfattningen och uppenbarelsesynen 104. Återblick 109.

Lars Landgren. Allmän karakteristik av Landgrens teologiska produktion 110. Kristusläran i motsats till Rydbergs. Uppenbarelsesynen 111. Kritik av den nyare teologins antropologisering 118. Människouppfattningen och uppenbarelsesynen 121. Konfessionalism 126. Skriftuppfattningen och uppenbarelsesynen 127. Återblick 130.

Clas Adolf Hultkrantz. Martin Johansson. Carl Alfred Cornelius. Sammanfattande återblick 130. Frågeställning 132. Kristusläran och uppenbarelsesynen hos Hultkrantz 132. Kristusläran och uppenbarelsesynen hos Johansson 134. Uppenbarelsesynen hos Cornelius 139. Stridande tendenser i uppenbarelsefrågan 141.

Andra avdelningen. Striden om rättfärdiggörelsen och försoningen.

Fjärde Kapitlet. A. *Den biblicistiska oppositionen.* Det subjektiva helgelselivets rätt gentemot dogmtrons juridiska nådeslära 145

Sid.

Otto Ferdinand Myrberg. Återblick 145. Myrberg som bibelteolog 146. Frågeställning 147. Opposition mot »den falska evangelismen» 148. Rättfärdiggörelsen som sedlig förnyelse 150. Rättfärdiggörelsen som syndaförlåtelse 153. Syndaförlåtelsens moralisering 154. Myrbergs och kyrkans rättfärdiggörelselära 155. Opposition i försoningsläran 157. Synden, lagen, försoningen 158. Guds rättfärdighet och försoningen. Syndaförlåtelsens villkor 160. Kristi person och försoningen 162. Försoningens moraliska syftning 166. Guds försoning kräver sedliga garantier 170. Sammanfattning 172.

Paul Peter Waldenström. Waldenström och Myrberg 174. Frågeställning 174. Grundtankarna i Waldenströms lära 175. Frågan om försoningens betydelse 178. Försoningens subjektiva syftning 178. Synden, lagen, försoningen 183. Waldenström och Myrberg 186.

B. *Den liberala oppositionen.* Det humaniserade kravet på sedlig förnyelse gentemot dogmtrons juridiska nådeslära 188

Nils Ignell. Frågeställning 188. Guds rättfärdighet och satisfaktionen 189. Guds rike och frälsningen 191. Försoningens, syndaförlåtelsens och rättfärdiggörelsens subjektivering 191. Synden, lagen, försoningen 195. Ignell, Myrberg, Waldenström 197.

Femte kapitlet. *Den konfessionella reaktionen.* Den objektiva frälsningslärans rätt gentemot nådens moralisering 198

Anders Fredrik Beckman. Kritik av Pietistens nådeslära 198. Anledningen till granskningen av Myrbergs rättfärdiggörelselära 198. Myrberg försvaras 199. Myrberg kritiseras 200. Granskning av Beckmans kritik 202. Objektivismen 203. Kritik av Myrbergs försoningslära. Synden och lagen 204. Granskning av Waldenströms försoningslära 205. Grunden 206. Teorin 209. Lagen och synden 211. Motsättningarnas kärnpunkt 212. Försoningens subjekt och objekt 213. Beckman och Boström. Gudsbilden och synduppfattningen 214. Nyblæus, Ignell m. fl. 218. Likheter mellan kyrkolärans opponenter 220.

Lars Landgren. Landgren som teologisk polemiker 220. Framställningens uppgift och metod 224. *Försoningen, rättfärdiggörelsen och tron:* Försoningens subjekt 225. Försoningens objektiva syftning 226. Kritik av Waldenström och Myrberg. Syndfrågan 228. Rättfärdiggörelsens objektiva och imputativa art 230. Syndfrågan 234. Tillräknandet och livsförvandlingen. Syndfrågan 235. Kritik av Myrberg. Syndfrågan 236. Rättfärdiggörelsens utslag 238. Tron såsom personlig akt och såsom förtröstan 239. Tron och det nya livet 241. Tron och syndfrågan 243. Kritik av Myrberg 243. *Synden och lagen:* Återblick 247. Synden såsom skuld 247. Skulden och människouppfattningen 249. Skulden och försoningen 249. Skulden och rättfärdiggörelsen 252. Rättfärdiggörelsen och helgel-

Sid.

sen 254. Lagen och skulden 256. Gud såsom lagens Gud 257. Kritik av Waldenström 258. Lagen och försoningen 258.

Martin Johansson. Grunddragen av den konfessionella försoningsuppfattningen. Den johanssonska ståndpunktens egenart 262.

Sjätte kapitlet. *Slutord.* Precisering av lärostridernas teologiska problemläge 267

Undersökningens grundfråga och precisering av dess svar 267. Dubbelhet i konfessionalismens ståndpunkt? 272. Konfessionalismens objektivism. Grundfrågan 273. Konfessionalismens teologiska typ 275. Oppositionsriktningarnas subjektivism. Grundfrågan 275. Orsakerna till Myrbergs dubbelposition 278.

Förord.

Till mina båda huvudlärare i systematisk teologi är det mig en förmån att här få rikta ett vördsamt och djupt känt tack. Som professor i Upsala väckte Biskopen Teol. D:r Torsten Bohlin genom sin inspirerande undervisning mitt intresse för de systematiska frågorna. Också sedan Biskop Bohlin lämnat den akademiska undervisningen, har jag kunnat glädja mig åt hans stora intresse för mitt arbete och hans personliga generositet. Det första uppslaget till denna avhandling, studier i A. F. Beckmans teologi, härrör från Professorn Teol. D:r Hjalmar Lindroth. Under mitt fortsatta arbete, som dels bedrivits i Upsala, dels vid sidan av prästerligt arbete, har jag ständigt haft förmånen att kunna åtnjuta hans instruktiva undervisning och hans uppmuntran och stöd, vilket allt varit mig till utomordentlig hjälp. Särskilt ville jag tacka för det arbete han nedlagt vid granskningen av mitt manuskript och för de värdefulla råd och anvisningar han därvid delgivit mig. Vid sidan av den rent vetenskapliga handledningen har professor Lindroth dessutom i personliga angelägenheter bistått mig med sällsynt omtänksamhet och hjälpsamhet.

Till Professorn Teol. D:r Harald Eklund, som genomläst en del av mitt manuskript och därvid givit mig betydelsefulla synpunkter, riktar jag ett varmt tack.

För uppoffrande arbete vid avhandlingens slutredigering och korrekturläsning tackar jag hjärtligt Lektorn Fil. D:r Gustaf Jacobson, Teol. Lic. och Fil. Kand. Åke V. Ström samt Teol. Lic. och Fil. Kand. Harald Lindström.

Slutligen frambäres ett varmt tack till Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag.

Ett särskilt tack ville jag rikta till min Hustru, icke blott för hjälp vid korrekturläsningen, utan även och framför allt för ovärderligt bistånd under återkommande perioder av vankelmod och tvehågsenhet.

Upsala i april 1942.

Gert Borgenstierna.

Otryckta källor.

Uppsala Universitetsbibliotek.

T 40 h. Hultkrantz, Cl. Ad.: Den lutherska dogmatiken. Anteckningar efter föreläsningar 1868–69. Övertryck.

T 2 a. Johansson, Martin: Föreläsningar. I. Dogmatik.

Tryckta källor och anförd litteratur.

Andersson, A., Upsala Universitet 1872–1897. III. Universitetets styresmän, lärare och tjänstemän. Schematisk öfversikt samt biobibliografi. Upsala 1897.

[Anjou, L. A. och Beckman, A. F.], Förord. I: TSvK 1849.

Aulén, G., Adertonhundratalets kristologiska brytningar och nutiden. I: Svensk Teologisk Kvartalskrift 1930.

——, Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar. Tredje upplagan. Stockholm 1933.

——, Religionssynkretismen i Sverige under 1800-talet. I: Svensk Teologisk Kvartalskrift 1935.

Beckman, A. F., [Rec. av] Grunddragen af den Christliga Sedeläran, af Nils Ignell. I: Frey. Tidskrift för vetenskap och konst. 1842.

——, Om den Christliga Trosvetenskapens förhållande till den Christliga Tron och den »Moderna» Vetenskapen. I: Frey. Tidskrift för vetenskap och konst 1842.

——, Om Möjligheten och Troligheten af Under. I: Frey. Tidskrift för vetenskap och konst 1842.

——, Öfversigt af Sveriges religiösa Tidnings- och Tidskrifts-litteratur för år 1849. I: TSvK 1849.

——, [Rec. av] Den christelige Dogmatik. Fremstillet af D:r H. Martensen. I: TSvK 1849.

——, Om Statskyrka och Kyrkostat. Allmänna betraktelser öfver förhållandet mellan kyrka och stat med särskild hänsyn till detta förhållande inom Sverige. I: TSvK 1850.

——, Kristendom och Theologi. I: TSvK 1850.

Beckman, A. F., [Rec. av] Christendomens Hufvudläror. Populära Föreläsningar af N. Ignell. I: TSvK 1851.
——, Notionem peccati ad normam fidei christianae thetice explicatura dissertatio. Upsaliae 1851.
——, Uppsatser i theologiska och kyrkliga ämnen. I. Anmärkningar vid Svensk Kyrkotidnings lära om kyrkan. Stockholm 1856.
——, Om Guds Församling eller Kyrkan. Enligt vår Evangeliskt-Lutherska Bekännelse och den Heliga Skrift. I: TT 1861.
——, Öfversigt af hufvudriktningarne inom Tysklands protestantiska theologi sedan medlet af förra århundradet. I: TT 1861.
——, [Rec. av] Grunddragen till läran om helgelsen eller den Christliga sedeläran. Af L. Landgren. I: TT 1862.
——, Nya Testamentets lära om Christi Gudom. Tillika granskning af några hufvudpunkter i »Bibelns lära om Kristus. Samvetsgrann undersökning af V. R. 2:dra upp., tillökad med ett genmäle till Wäktaren. 1862.» I: TT 1862–1863.
——, Ernest Renan: Jesu lefnad. I: TT 1863.
[——], Johannes och Philo. I: TT 1863.
——, Kyrkan och kyrkorne. En blick på deras egendomligheter i förhållande till hvarandra. I: TT 1864.
[——], Om den eviga osaligheten. Granskning af »Anmärkningar om Helfveteläran, våra Theologer och Prester allvarligen att förehålla». I: TT 1864.
——, [Art. mot C. J. Boström]. I: Upsala-Posten 1865, nr 21.
——, Är Kristus i sin förut-tillvaro Idealmenniskan och icke Gud? Granskning af V. Rydbergs afhandling »Om menniskans förut-tillvaro», samt af hans till denna afhandling fogade »Genmäle». Hernösand 1868.
——, Några anmärkningar rörande vår evangeliska kyrkas lära om tron och rättfärdiggörelsen af tron, med anledning af O. F. Myrbergs Inledning till Romarebrefvet. I: TT 1869.
——, Om betydelsen af apostelen Pauli utsaga, Gal. 3, 13: *Kristus vardt en förbannelse för oss.* I: TT 1870.
——, Förklaring. I: TT 1870.
——, Ytterligare gensägelser mot Kristi gudom. I: TT 1871–1872.
——, Om betydelsen af Kristi försoning. Anmärkningar föranledda af P. Waldenströms skrift om försoningens betydelse. I: TT 1874.
——, Äga vi 2 Moseb. k. 30 vv. 12–16; 2 Sam. k. 21 vv. 1–14 och k. 24 klara vittnesbörd derom, att föreställningen om en Guds försoning eller om Gud såsom försonad icke är skriftvidrig? I: TT 1877.

Beckman, A. F., Tankar i kyrkliga frågor. Sändebref till Prester och Församlingar i Skara Stift. I. Om d. s. k. Lekmannaverksamheten på Kyrkans område. Andra upplagan. Skara 1877.

——, Föredrag, hvarmed »ransakning om församlingarnes tillstånd» inleddes af stiftets Biskop. I: Protokoll och handlingar vid Prestmötet i Skara 1878. Skara 1878.

——, Förhållandet mellan det naturliga, öfvernaturliga och onaturliga. I: TT 1885.

——, Om grunderna för den h. skrifts kanoniska anseende. I: TT 1888.

Bergen, C. von, Vår odlings framtid. I: Framtiden. Tidskrift för fosterländsk odling 1868.

Billing, E., Carl Olof Björling. I: Svenskt Biografiskt Lexikon. Fjärde bandet. Stockholm 1924.

Björling, C. O., Den evangelisk-lutherska trosläran, systematiskt behandlad. Första delen. Förberedande studier till dogmatiken. Stockholm 1847.

——, Den christeliga dogmatiken enligt lutherska kyrkans bekännelseskrifter. Förra delen. Den christeliga dogmatikens vetenskapliga grundläggning. Andra omarbetade och tillökta upplagan. Örebro 1866.

Bohlin, T., Den kristna gudsrikestanken under 1800-talet och i nutiden. Lund 1928.

[Boström, C. J.], Anmärkningar om Helfveteläran. Våra Theologer och Prester allvarligen att förehålla. Upsala 1864. Andra förbättrade upplagan. Upsala 1864. Tredje tillökta upplagan. Upsala 1864.

——, Den ursprungliga och sanna Christendomen och den sednare judiskt-grekiska christna Theologien. I: Upsala-Posten 1865, nr 20.

——, Huru en Theolog försvarar den gamla barbariska föreställningen om straffet. I: Upsala-Posten 1865, nr 23.

Bruhn, A., Christna Kyrkans Allmänna Historia, jemte Tillägg om christna kyrk. historia uti Sverige och lutherska kyrkans symboliska skrifter i sammandrag. Tredje och tillökta upplagan. Götheborg 1834.

Carlgren, W. M., Biskop Lars Landgren. En lifsbild. (Norrland. Nr 9. 1908 A.) Uppsala 1908.

[Claëson, K.], Boström, Christopher Jacob. I: Svenskt Biografiskt Lexikon. Ny Följd. Andra bandet. Örebro 1858–1859.

——, Skrifter. Samlade och utgifna efter författarens död. Senare bandet. Stockholm 1860.

Cornelius, C. A., Öfversigt af Religionens Historia. Föreläsningar hållna i Upsala vårterminen 1861. Andra upplagan. Upsala 1862.

Cornelius, C. A., Theologiska prænotioner. Upsala 1872.
——, Några bidrag till Upsala theologiska fakultets historia. III. Ak. inbjudningsskrift. Upsala 1875.
——, Svenska Kyrkans Historia efter Reformationen. Senare delen. Upsala 1887.
Danell, Hj., Anders Fredrik Beckman. I: Svenskt Biografiskt Lexikon. Tredje bandet. Stockholm 1922.
Ekman, J. A., Likheter mellan Esaias kapp. 40–66 och Jeremias, betraktade med hänsyn till frågan om de förras ursprung. I: Upsala Universitets Årsskrift 1877.
——, Otto Ferdinand Myrberg. I: Bibelforskaren 1899.
Elg, E., Viktor Rydbergs religionsuppfattning i historisk-psykologisk belysning. Ak. avh. Göteborg 1918.
Fahlcrantz, C. E., Försök att besvara några af tidens frågor till Kyrkan. I: Ecclesiastik Tidskrift 1839.
——, Om Vetenskapens förhållande till Kyrkan. I: Ecclesiastik Tidskrift 1839.
[——], [Inledningsord till] Praktisk Åsigt af den Christna Försoningsläran. I: Ecclesiastik Tidskrift 1840.
——, [Rec. av] Tal, hållet vid Westerås BibelSällskaps allmänna Sammankomst d. 10 Junii 1835, af Doct. C. J. Lundvall, Professor, Prost och Kyrkoherde i Munktorp. I: Ecclesiastik Tidskrift 1840.
Fehrman, D., Carl Fredrik af Wingård såsom biskop öfver Göteborgs stift. II. I: Lunds Universitets Årsskrift 1912.
Fransson, C. G., Minnesord öfver bortgångne ämbetsbröder. I: Protokoll och handlingar rörande prästmötet i Uppsala 1902. Uppsala 1903.
Förteckning över svenska skrifter och artiklar rörande striden i försoningsfrågan utgiven i anledning av lektor P. Waldenströms 75-årsdag. Stockholm 1913.
Hippel, O., Om den kyrkligt religiösa brytningen under adertonhundratalets andra årtionde med särskild hänsyn till nyromantiken. Uppsala 1924.
——, Studier till predikans historia under nyromantiken. I–II. Uppsala 1924–1926.
——, Det kristologiska problemet under nyromantiken. En homiletisk studie. I: Lunds Universitets Årsskrift 1927.
Holmquist, Hj., Från regeringsformen till Rosenius. Den sista universitetsföreläsningen. I: Till Gustaf Aulén 1939 15/5. Lund 1939.
——, Handbok i svensk kyrkohistoria. 2. Från reformationen till romantiken. Stockholm 1940. 3. Från romantiken till världskriget

jämte Grunddragen av det övriga Nordens kyrkohistoria. Stockholm 1941.

Hultkrantz, C. A., [Rec. av] Grunddragen till läran om rättfärdiggörelsen, af L. Landgren. I: TT 1869.

Håhl, J. I., Anmärkningar vid N. Ignells granskning af Den Evangelisk-Lutherska Trosbekännelsens Förnämsta Lärostycken. Linköping 1844.

[Ignell, N.], Företal [till] Strauss och Ullmann, om det förgängliga och beståndande i christendomen. Med företal af Svensk Prest. Stockholm 1842.

——, Grunddragen af den christliga sedeläran. Första Afdelningen: De allmänna inre grunddragen. Stockholm 1842.

——, Granskning af den evangelisk-lutherska trosbekännelsens förnämsta lärostycken. Örebro 1843.

——, Replik i anledning af H:r Doctor Reuterdahls Artikel rörande min »Granskning af den evangelisk-lutherska trosbekännelsens förnämsta lärostycken». I: Studier Kritiker och Notiser. Literär Tidning 1843, nr 29.

——, Christendomens hufvudläror. Populära Föreläsningar. Stockholm 1850.

——, Menskliga utvecklingens historia. Öfversigt. Första delen. Stockholm 1855. Tredje delen: Christendomens första århundraden. Stockholm 1859.

——, Den ursprungliga christna tron och dogmtron. Sändebref till Svensk Kyrkotidning. Stockholm 1861.

——, Religionsvetenskapliga uppsatser. Stockholm 1862.

——, Jesu Christi och hans apostlars lära, enligt Nya Testamentets kanoniska skrifter kritiskt framställd. Förra delen: Jesu Christi Lära. Stockholm 1864.

——, Messiasidén eller det af Jesus predikade gudsriket. Stockholm 1868.

Johansson, A., Anteckningar till Waldenströms teologi i anslutning till hans produktion omkring 1880. I: Till Gustaf Aulén 1939 15/5. Lund 1939.

Johansson, M., Om det inre förhållandet mellan Protestantismen och Rationalismen. I: TT 1866.

——, Resebref N:o 2. I: TT 1867.

——, Om Theodor Parker såsom teolog. I: TT 1868.

——, Om »oäkta» och »misstänkta» bibelställen. I: TT 1870.

——, Om ett rätt delande af sanningens ord. I: TT 1871.

——, [Rec. av] Grunddragen till läran om kyrkan, af L. Landgren. 2:a uppl. I: TT 1875.

Johansson, M., Nytestamentliga satser angående försoningen. I: TT 1884.
——, Dogmatiska anmärkningar angående försoningen. I: TT 1887.
——, Tillägg [till uppsatsen] Om bibelns gudomliga auktoritet, av J. Personne. I: TT 1887.
Josefson, R., Andreas Knös' teologiska åskådning med särskild hänsyn till försoningsläran. Ak. avh. Uppsala 1937.
Knös, A. E., Om sambandet mellan Theologiens vetenskapsgrenar. Meditationer öfver den theologiska encyklopedien. I: Ecclesiastik Tidskrift 1839.
[Knös, G.], Samtal med mig sjelf om Werlden, Menniskan och Gud. Upsala 1824.
[——], Försök att utreda några wigtiga Frågor. Upsala 1827.
Krook, I., Viktor Rydbergs lära om Kristus. Ak. avh. Lund 1935.
Kühler, O., Sinn, Bedeutung und Auslegung der heiligen Schrift in Hegels Philosophie. (Studien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie. Achtes Heft.) Leipzig 1934.
Landgren, L., Om Grunderne för Bibelns Utläggning, med hänseende till dagens theologiska Strider. Upsala 1842.
——, Det Nya Lifvet. Dogmatisk återblick. I: TSvK 1851.
——, Grunddragen till läran om dopet. Gefle 1855.
——, Grunddragen till läran om kyrkan. Gefle 1856.
——, Grunddragen till läran om dopet. Andra, genomsedda och betydligt tillökade upplagan. Gefle 1859.
——, Grunddragen till läran om helgelsen eller den christliga sedeläran. Upsala 1861.
——, Grunddragen till läran om Gud. Upsala 1865.
——, Den nyaste bibeltheologien. I: TT 1865.
——, Den Svenska kyrkans närvarande ställning, dess farhågor och förhoppningar. I: TT 1868.
——, Några anmärkningar vid »Bibelns lära om Kristus», af V. R. Tredje upplagan. I: TT 1868.
——, Grunddragen till läran om rättfärdiggörelsen. Hudiksvall 1869.
——, Grunddragen till läran om kyrkan. Andra upplagan. Hudiksvall 1874.
——, Om Försoningen. Widräkning med Herr Lector Waldenström. Andra upplagan. Stockholm 1876.
——, Ännu något om hyperlutheranismen. I: TT 1881.
——, Svar [till K. A. Heikel.] I: TT 1881.
[——], Uttalanden öfver kyrkliga frågor till Hernösands stifts prestersk ap. Hernösand 1882. Andra Häftet. Hernösand 1885.

Landgren, L., Betänkligheter vid den nyare kritiken af Moseböckerna. I: TT 1884 och 1887.

Larsson, O., Professor Otto Ferdinand Myrberg. En teckning av hans person och teologi av en lärjunge. Gävle 1932.

Leufvén, E., P. Waldenström som predikant. Stockholm 1920.

Linder, S., Domprosten Erik Stave. En minnesteckning. I: Svensk Exegetisk Årsbok. V. Uppsala 1940.

Linderholm, E., Problemställningar och arbetsuppgifter i nutida svensk teologi. I: Uppsala Universitets Årsskrift 1921.

Lundblad, S., Christna Religionens Hufwud-Läror. Upsala 1825.

Lundström, H., Ärkebiskopen doktor Johan August Ekman. Några minnesblad. Stockholm 1915.

[Lundvall, K. J.], Om Reformer af Luthers Reformation. I: Ecclesiastik Tidskrift till läsning för prester 1829.

Myrberg, O. F., Om Förhållandet mellan Teologi och Filosofi i allmänhet och om den Boströmska Filosofien i synnerhet. Ett Bihang till Skrifter af Kristian Claëson. Senare Bandet. Upsala 1861.

——, Om N. Ignells kritik af undren och evangeliitron. I anledning af Skriften: Menskliga Utvecklingens Historia. Öfversigt af N. Ignell. Tredje Delen: Christendomens första århundraden. I: TT 1861–1862.

——, Den ignellska theologien i dess förhållande till Biblen och kristendomen granskad och bedömd. Upsala 1862.

——, Förord [till] Bidrag till en biblisk theologi. I. Stockholm 1863.

[——], Om betydelsen af de Bibliska Gudsnamnen Elohim och Jehovah — Gud och Herren — och det sätt hvarpå de i den Heliga Skrift förekomma. (Bidrag till en biblisk theologi. II.2.) Stockholm 1863.

——, Vittnet, 1–12. Götheborg 1864–65.

——, Den ursprungliga kristendomen och den gudomliga rättvisans skipande i verlden. I: Upsala-Posten 1865, nr 28, 29.

——, Om Apostelen Petrus och den äldsta kyrkans falska Gnosis. Äfven ett Bidrag till frågan om äktheten af Petri andra Bref. I: Upsala Universitets Årsskrift 1865.

——, Om de Symboliska Böckernas betydelse och förbindande kraft. Sändebref till Biskopen i Göteborgs stift m. m. H. Herr Theol. Doctor G. D. Björck. (Wittnet, Ny Följd. I.) Upsala 1866.

——, Om det Bibliska Sanningsbegreppet. Akademiskt inträdestal. (Vittnet. Ny Följd. II.) Upsala 1866.

——, Inledning till Romarebrefvet. Biblisk afhandling. Med ett Bihang, utgörande svar på några anmärkningar af L. A. Anjou i Pædagogisk Tidskrift. (Bidrag till en biblisk theologi. IV.) Upsala 1868.

Myrberg, O. F., Ett slutord till akademiska åhörare under Vårterminen 1869. Upsala 1869.
——, Den Heliga Skrifts Lära om Försoningen genom Jesus Kristus. Afhandlad i Samtal emellan A. och B. (Vittnet. Ny Följd. Nr 3.) Upsala 1869.
——, I anledning af skriftstället Gal. 3: 13. I: TT 1870.
——, Pauli bref till romarena i ny öfversättning med textkritiska noter och förklarande anmärkningar. Upsala 1871.
——, Frågan om ny Katekes. Anhängiggjord inför Bibelns, det vakna samvetets och den sunda smakens domstol. Upsala 1873.
——, Den Heliga Skrifts Lära om Försoningen, afhandlad i samtal mellan A. och B. Andra utvidgade upplagan. Upsala 1874.
——, Trenne predikningar. Upsala 1876.
——, Röster ur den heliga Skrift. Upsala 1877.
——, Ett betänkande i Konfirmations- och Nattvardsfrågan. Med en Efterskrift. Upsala 1878.
——, Den kyrkliga bekännelsefrågan, med serskildt afseende på vårt fädernesland. Stockholm 1878.
——, Yttrande med anledning af prestmötesafhandlingen: Den Lutherska rättfärdiggörelseläran jemförd med den reformerta och andra dermed beslägtade uppfattningar af samma dogm. Upsala 1879.
——, Till utgifvaren af finsk »Tidskrift för Teologi och Kyrka», teologie professorn H. Råbergh. I: Tidskrift för Teologi och Kyrka 1879.
——, Ett yttrande i Pentateukfrågan. I: Bibelforskaren 1889.
[——], Om Inspirationen med särskildt afseende på den H. Skrift. I: Bibelforskaren 1891.
[——], Inledning till Johannis Första Bref. I: Bibelforskaren 1891.
——, Den bibliska teologien och hennes motståndare. Stockholm 1892.
——, Johannis evangelium. I: Bibelforskaren 1893.
——, Gamla Testamentet och den moderna kritiken. I: Bibelforskaren 1894.
[——], Den Ritschlska Frågan. I. I: Bibelforskaren 1895.
[——], Predikningar av O. F. Myrberg. Med en inledande levnadsbeskrivning utgivna av Israel Myrberg. Uppsala 1924.
Newman, E., Den waldenströmska försoningsläran i historisk belysning. Stockholm 1932.
Nitzsch, Fr. A. B., Lehrbuch der evangelischen Dogmatik. Dritte Auflage, bearbeitet von Professor Lic. Horst Stephan. Tübingen 1912.
Norberg, A., Den kyrkliga väckelsen i Skara stift under förra hälften av 1800-talet. Stiftshistoriska forskningar. Stockholm 1939.

Nyblæus, A., Om den religiösa tron och vetandet. Theodor Parker och den religiösa frågan. Striden om Kristi Gudom emellan herr V. Rydberg och biskop Beckman. Trenne religionsfilosofiska uppsatser, ånyo utgifna, jämte en föreläsning om materialismen. Lund 1872.

——, Den filosofiska forskningen i Sverige från slutet af adertonde århundradet, framställd i sitt sammanhang med filosofiens allmänna utveckling. Fjärde delen. Christopher Jakob Boström. Lund 1895.

Ollén, N. P., Paul Peter Waldenström. En levnadsteckning. Stockholm 1917.

Olsson, C., Försoningen enligt C. O. Rosenius och P. Waldenström. Ak. avh. Uppsala 1928.

Petzäll, E., Straussdebatten i Sverige. En kyrkohistorisk undersökning. Ak. avh. Lund 1936.

——, Karl Johan Lundvall i Munktorp. En dogmhistorisk studie. I: Från skilda tider. Studier tillägnade Hjalmar Holmquist. Lund 1938.

Philippi, Fr. A., Kirchliche Glaubenslehre. I–VI. Stuttgart 1854–79.

Pietisten 1872.

Reuterdahl, H., Inledning till Theologien. Lund 1837.

Rodhe, E., Ur 1800-talets Svenska Kyrkohistoria. (Sveriges kristliga studentrörelses skriftserie, 23.) Uppsala 1912.

——, Den religiösa liberalismen. Nils Ignell – Viktor Rydberg – Pontus Wikner. Uppsala 1935.

——, Restaurationssträvanden och väckelserörelser. I: Svenska folket genom tiderna. Åttonde bandet. Malmö 1939.

——, Religiösa brytningar och kyrkliga nydaningar. I: Svenska folket genom tiderna. Nionde bandet. Malmö 1939.

[Rogberg, C. G.], [Rec. av] Samtal med mig sjelf om Verlden, Menniskan och Gud. I: Swea. Tidskrift för vetenskap och konst. Sjunde häftet 1825.

[——], Förord. I: Ecclesiastik Tidskrift till läsning för prester 1825.

[——], Om skillnaden uti theologiska åsigter. I: Ecclesiastik Tidskrift till läsning för prester 1829.

Rudin, D., Waldemar Rudin. Levnadsteckning. Stockholm 1921.

Rudin, W., † Otto Ferdinand Myrberg. I: Kyrklig Tidskrift 1899.

Rydberg, V., Bibelns lära om Kristus. Samvetsgrann undersökning. Andra upplagan, tillökad med ett Genmäle till »Wäktaren». Göteborg 1862. Tredje upplagan. Med följande bilagor: 1) Genmäle till Wäktaren (ur andra upplagan). 2) Om menniskans förut-tillvaro. 3) Genmäle till biskop Beckman. Stockholm 1868.

Rydberg, V., Skrifter. XIII–XIV. Varia I–II. Stockholm 1921.
Råbergh, H., Kyrklig öfverblick. Sverige. I: Tidskrift för Teologi och Kyrka 1879.
——, Genmäle. I: Tidskrift för Teologi och Kyrka 1879.
Schultz, H., Die Lehre von der Gottheit Christi. Communicatio idiomatum. Gotha 1881.
Schwarz, K., Bidrag till Den nyaste Theologiens Historia. Andra Upplagan. Öfwersatt af P. G. Ahnfelt. Stockholm 1857.
Segerstedt, J. U., Några Anmärkningar wid N. Ignells Granskning af den EvangeliskLutherska Trosbekännelsens förnämsta lärostycken. Framställda den 21 Februari 1844 i Upsala Prest-Sällskap. Upsala 1844.
Seiler, G. Fr., Die Religion nach Vernunft und Bibel in ihrer Harmonie vornehmlich für Studierende. Erlangen 1798.
Sondén, P., Biskop A. F. Beckman. Hans levnadslopp och verksamhetsfält. Uppsala 1931.
Stephan, H., Geschichte der evangelischen Theologie seit dem Deutschen Idealismus. (Die Theologie im Abriss: Band 9.) Berlin 1938.
Söderblom, N., Svenskars fromhet. Uppsala 1933.
Thomasius, G., Den Evangeliskt-Lutherska Kyrkans Bekännelse i öfverensstämmelse med dess princip. Öfversättning af O. F. Myrberg. Upsala 1851.
Waldenström, P., Om Försoningens betydelse. Stockholm 1873. Andra tillökta upplagan. Stockholm 1873.
——, Theologiska satser, — — — för pastoralexamen utgifna. Umeå 1873.
——, Herren är from. Betraktelser öfwer Davids 25:te Psalm. Jönköping 1875.
——, Biblisk troslära. Stockholm 1914.
[——], Paul Peter Waldenströms minnesanteckningar 1838–1875. Samlade och ordnade av Bernhard Nyrén. Stockholm 1928.
[——], P. P. Waldenströms brev 1858–1882 samlade samt med inledning och anmärkningar försedda av W. Bredberg. I–II. Mariestad 1938.
Walli, G., Carl Alfred Cornelius. I: Svenskt Biografiskt Lexikon. Åttonde bandet. Stockholm 1929.
Warburg, K., Viktor Rydberg. En lefnadsteckning. Förra delen. Stockholm 1900.
Wieselgren, H., Ignell, Nils. I: Svenskt Biografiskt Lexikon. Ny Följd. Femte bandet. Örebro 1863–64.
Wieselgren, P., Svenska kyrkans sköna litteratur bedömd med särskildt hänseende till framställningssättets värde under Akademiska

Föreläsningar. Tredje upplagan, helt öfversedd och stycktals omarbetad. Göteborg 1866.

Wijkmark, H., Samuel Ödmann. Ak. avh. Uppsala 1923.

Wingård, C. F. af, Öfversigt af christna kyrkans senare händelser och nuvarande tillstånd. Upsala 1843.

Åberg, L. H., Den boströmska verldsåsigten i sina grunddrag framställd. (I tidens frågor. 6.) Stockholm 1882.

Förkortningar.

TSvK = Tidskrift för Svenska Kyrkan.
TT = Theologisk Tidskrift.

Kap. 1. Inledning.

Belysning av stridslägets teologiska förutsättningar. Uppgiften.

»Theol. strider äro härstädes sällsynte.»[1] Också i tredje upplagan 1834 av Anders Bruhns arbete Christna Kyrkans Allmänna Historia kvarstå dessa ord om det teologiska livet i Sverige. Fattar man uttrycket teologisk strid så, att det betyder krigstillstånd mellan tvenne klara och genomreflekterade teologiska riktningar eller grundåskådningar, där båda framföras »i krigarens lovliga uppsåt», då torde ingenting kunna invändas mot ovannämnda uttalande, när det gäller det teologiska livet i den uppsvenska delen av kyrkan under 1800-talets första decennier. Varken inom eller utom sina led funno eller fingo teologerna i Upsala egentlig anledning till dylik strid.[2] I den teologiska

[1] Bruhn, Christna Kyrkans Allmänna Historia, s. 251.

[2] Observeras bör dock swedenborgianismens aggressiva framträdande särskilt genom Johan Tybeck och Karl Johan Lundvalls uppgörelse med denna riktning i uppsatsen Om Reformer av Luthers Reformation. Ecclesiastik Tidskrift 1829, h. 7, s. 28–116. Om Tybeck se Newman, Den waldenströmska försoningsläran, s. 81 ff. Kontroversen mellan Gustaf Knös och Carl Georg Rogberg kan dock knappast betecknas som teologisk strid i ovan angiven mening. Knös' skrift Samtal med mig sjelf om Werlden, Menniskan och Gud (1824), där mystiska, swedenborgska och upplysningsbestämda element ingått förbund (jfr Norberg, Den kyrkliga väckelsen i Skara stift, s. 90 ff.; Holmquist, Handbok i svensk kyrkohistoria, 2, s. 307 f.) och där särskilt åsikterna i treenighets- och försoningsläran avvika från kyrkoläran (jfr Newman, a. a., s. 108, noten), kritiserades kraftigt av Rogberg i Swea. Årg. 1825, h. 7, s. 95—116, 231—256. Jfr härtill Hippel, Det kristologiska problemet under nyromantiken, s. 103—111. Knös återkom 1827 med en diger svarsskrift, Försök att utreda några wigtiga Frågor. Och här säges tydligt ifrån,

utvecklingen spårar man inga stora och dramatiska brytningar. Så anmärker Henrik Reuterdahl, att de stora teologiska revolutionerna icke inverkat nämnvärt på svensk dogmatisk litteratur[1], och Carl Georg Rogberg talar om den »qvietismus» och »ljumhet», om »hesychien», som behärskar svensk teologi. Till de stora striderna på liv och död, som fördes i Tyskland, förhöll man sig likgiltig.[2]

Äro teologiska strider sällsynta under förra delen av 1800-talet, så äro de i stället desto vanligare under andra hälften. Redan på femtiotalet visa sig tydliga tecken till skärpta positioner, och från omkring 1860 till framöver sjuttiotalet äro öppna konflikter i full gång mellan olika teologiska åskådningar, strider, som följdes och debatterades långt utanför de direkt teologiskt skolades kretsar. Den officiella universitetsteologin både fann och fick numera riklig anledning till teologisk fejd såväl utom som inom sina led.

För att fullständigt uttömmande belysa denna markanta förändring i den uppsvenska teologins läge vore det nödvändigt att teckna samtliga de i striderna inblandade riktningarnas tidigare historia. Att i en inledning giva en dylik totalteckning av det svenska teologiska andelivet skulle dock givetvis föra för långt. Vi inskränka oss i stället till försöket att ur en synpunkt

---

att syftet med den första skriften icke varit polemiskt. Den ville icke vara ett swedenborgskt teologiskt kompendium »i motsats emot och med ogillande af den lagligt rådande Lutheranismen», utan ett försök »att i all stillhet göra sig reda för sina egna begrepp». Försök att utreda några wigtiga Frågor, s. 3 f. Angående den fosforistiska striden jfr Fehrman, Carl Fredrik af Wingård såsom biskop öfver Göteborgs stift, 2, s. 318: »Under den fosforistiska striden behandlades äfven teologiska problem, men mest af lekmän; någon egentlig teologisk litteratur framkallades ej däraf.» Vad slutligen beträffar den svenska debatten om David Friedrich Strauss, så faller den icke under det angivna begreppet teologisk strid, då det visar sig, »att straussismen väl funnit en och annan försvarare men knappast någon enda svuren anhängare». Petzäll, Straussdebatten i Sverige, s. 337. Alla akademiska lärare, som uppträdde i frågan, togo avstånd från Strauss' tankar. Jfr Petzäll, a. a., s. 286.

[1] Reuterdahl, Inledning till Theologien, s. 397.

[2] Ecclesiastik Tidskrift 1825, h. 1, s. II f.

belysa förutsättningarna för det teologiska stridsläget. Kan en undersökning av den officiella universitetsteologins ståndpunkt respektive ståndpunktsförändring sprida dylik belysning över frågan?

Allmänt ense torde man härvid vara om att karakterisera upsalateologins ställning under 1800-talets första decennier som rationell supranaturalism.[1] I själva detta begrepp ligger redan uttalat, att en viss obestämdhet och osäkerhet, en viss spänning mellan stridiga intressen utmärkte den teologiska positionen. Enhälligt avvisar man rationalismen. Vid den bibliska, »supranaturala» uppenbarelsen står man fast. Å andra sidan märks vid ståndpunktens närmare precisering en benägenhet att på ett eller annat sätt göra förnuftssynpunkter gällande, vilken visar, att man knappast kommit helt ifrån den ståndpunkt man förkastar. Den traderade kyrkoläran vill man alltjämt göra gällande. Å andra sidan är en försiktig kritik icke ovanlig, ej heller försök att underbygga och förstå den med förnuftsresonemang. De svenska kyrkomännens vana att under brytningen mellan gammalt och nytt »kompromissa mellan å ena sidan ortodoxien och den kyrkliga traditionen och å andra sidan de egna mera 'tidsmässiga' och 'förnuftiga' meningarna»[2] är icke heller teologin under 1800-talets första hälft helt fri ifrån. Som

[1] Aulén, Dogmhistoria, s. 346 f.; Holmquist, Handbok i svensk kyrkohistoria, 2, s. 291; Cornelius, Svenska Kyrkans Historia efter Reformationen, 2, s. 170. Ödmann och Rogberg arbeta för en »moderniserad supranaturalism». Fehrman, a. a., s. 314. Om tiden 1809–1850 gäller enligt Linderholm, att teologin stod »kvar på upplysningstidens halfrationalistiska ståndpunkt, trots all formell ortodoxi, för att senare under Lundateologiens ledning öfvergå till en ny, verklig och utpräglad sådan». Problemställningar och arbetsuppgifter i nutida svensk teologi, s. 3. Någon sammanhängande framställning av 1800-talets svenska teologihistoria finns icke. Nathan Söderbloms föreläsningar över svenska teologins historia ha ännu icke blivit utgivna. Jfr Söderblom, Svenskars fromhet, s. 7.

[2] Holmquist, Från regeringsformen till Rosenius, i Till Gustaf Aulén, s. 118 f. Hos de flesta framskjutna kyrkomännen omkring 1830 voro ortodoxi och nyhumanism sammanlänkade »med öfvervikt än för det ena, än för det andra». Rodhe, Ur 1800-talets Svenska Kyrkohistoria, s. 7.

Hippel påpekat har nyromantiken kommit att bidraga till en viss ortodox repristination[1], men det kan å andra sidan förtjäna påpekas, att en verkligt konfessionell teolog, Lars Landgren, som studerade i Upsala på trettiotalet, anser, att rationalismen gjort stora insteg i teologin vid denna tid. För teologisk bildning hänvisades man, yttrar han, till Bretschneider, Schleiermacher, Marheineke, Hegel och Strauss.[2] Det kunde taga år för prästen att tvätta av sig »allt rationalistiskt och spekulativt otyg, som inpräglades vid universiteten».[3]

En snabböversikt över de mera betydande universitetsteologerna under 1800-talets första hälft skall belysa denna teologins ställning. Om *Eric Jonas Almquist* har *Samuel Ödmann* intygat, att han var precis så liberal som situationen medgav. Han var medelvägsteolog i Ödmanns smak.[4] Ödmann själv låg alltså på samma linje. Redan samtiden hade svårt att placera honom.[5] Själv protesterade han mot att betraktas som neolog[6], men i läran bär exempelvis antropologin starka spår av upplysningstänkande.[7] Den traderade försoningsläran kritiseras försiktigt.[8] I frågan förnuft—uppenbarelse avvisas förnuftsbevis för trossatsernas sanning, men harmonin mellan uppenbarelsen och förnuftet poängteras.[9] Mindre försiktighet visar *Sven Lundblad* i Christna Religionens Hufwud-Läror. Det spekulativa draget är här särskilt framträdande. Teologin är i den meningen religionsfilosofi, att den framställer den gudomliga sanningen »med de tillsatser och modificationer, som fordras för att fixera och göra för ändliga förnuftiga warelser fattligt det oändliga, ewiga, Gudomliga».[10] Någon motsats mellan förnuftet

[1] Om den kyrkligt religiösa brytningen, s. 56, Studier till predikans historia under nyromantiken, 2, s. 79.

[2] TT 1881, s. 221.

[3] Ib., s. 92. Landgren talar också om en dogmatisk undervisning, som bestått i »ett inpackande af rationalistiska, idéalistiska, kalvinistiska, half- och hellutherska schematismer». TSvK 1851, s. 66.

[4] Wijkmark, Samuel Ödmann, s. 96 f.

[5] Ib., s. 176 f. [6] Ib., s. 178, 180. [7] Ib., s. 229 f.

[8] Ib., s. 232 f. [9] Ib., s. 205 f. [10] Lundblad, a. a., s. 3.

och uppenbarelsen finns icke. Tvärtom äro de oupplösligen förenade, till själva upphovet betraktade »fullkomligen ett». Förnuftet är ögat, uppenbarelsen ljuset.[1] I själva det dogmatiska systemet är Lundblads anslutning till den rådande kyrkliga terminologin lika tydlig som den swedenborgskt-spekulativa genomarbetningen.[2] Den traderade försoningsläran är avsevärt uttunnad.[3] Stark upplysningssmak har exempelvis bestämningen av kyrkobegreppet.[4]

Mera nitisk om den oförfalskade bekännelsen är *C. G. Rogberg*. Ut ifrån denna ståndpunkt kritiseras den förut omnämnde Gustaf Knös.[5] Av den teologiska spekulationen väntar Rogberg intet gott. Den driver sitt godtyckliga spel med dogmerna och

[1] Ib., s. 4 f. Ur Seilers Die Religion nach Vernunft und Bibel in ihrer Harmonie har Lundblad hämtat stoffet bl. a. till det kapitel i sin skrift, som handlar om grunderna för tron på gudomliga uppenbarelser och på kristendomens sanning och gudomlighet. Lundblad, a. a., s. 107–139.

[2] Jfr Norberg, a. a., s. 102. En viss lojalitet mot kyrkoläran är påtaglig hos Lundblad. Ib., s. 117. Om det spekulativa inslaget jfr t. ex. läran om syndafallet och dess sammanhang med andevärlden och läran, att människan av naturen är mötesplats för den sinnliga och översinnliga världen. Lundblad, a. a., s. 14 f., 9, 98.

[3] Genom sitt offer övertygade Kristus den »för Gud skygga mensklighetен», att Gud, lika visst som han är helig och rättfärdig, också är oföränderligen nådig och barmhärtig. Lundblad, a. a., s. 23. Kristi lidanden komma ifråga som »uttryck» och »följder» av hans inre frestelser och strider. Ib., s. 26, 30. Om återlösningen heter det s. 31: »Alla synders källa, Otron, skulle genom Guds oändliga, i Christo ådagalagda, kärleks wärma uttorkas; mennisko-hjertats misskännande af, misstroende till och fiendskap emot Gud skulle borttagas.» »Genom sin himmel, d. ä. den högre i ordning-bringande werlden, inflöt Gud direct på jorden och jordens innewånare: wägen till åter-förening med Gud war öppnad och banad.» Om Guds lags fordringar, om tillfyllestgörelse och strafflidande är icke tal.

[4] »*Kyrka* (egentligen ett Herrans Hus) eller *Församling*, är ett samfund, uti hwilket menniskor genom Guds *Ord* och ledning, danas och bildas till borgeliga, förnuftiga, moraliska, religiösa, himmelskt sinnade warelser.» Till den inre kyrkan höra alla, vilken religion de än tillhöra, endast de förenas i att leva och tro så som Gud bjuder. Ib., s. 90. Norberg finner hos Lundblad både mystiska, moralistiska och neologiska element, a. a., s. 103—115.

[5] Jfr Hippel, Det kristologiska problemet under nyromantiken, s. 109 ff.

fördärvar bekännelsen.[1] Själv förklarar han sig för supranaturalist utan varje jämkning åt det rationella.[2] Å andra sidan deklareras i Rogbergs Ecclesiastik Tidskrift, att om rationalismen är »blott den öfvertygelse, att det gifves en naturlig kunskap om Gud och Gudomliga ting, och det ifrån denna öfvertygelse framgående bemödandet, att inse och visa Christendomens förnuftsenlighet; så hafve vi deremot intet att påminna».[3] Samma dubbelhet gäller också den teologiskt lärde professorn i latin, sedermera kyrkoherden i Munktorp *Karl Johan Lundvalls* ställning. Sin supranaturalistiska ståndpunkt förmälde han med stark vaksamhet över den lutherska läran.[4] Till den spekulativa religionsfilosofin ställde han sig synnerligen skeptisk.[5] Samtidigt har emellertid Lundvall, såsom Petzäll uppvisat, strävat efter att på sensus communis bygga upp en för förnuftet giltig bevisning av uppenbarelsen.[6] Liknande dubbelhet i positionen har Petzäll uppmärksammat hos *Anders Erik Knös* och *Lars Anton Anjou*. Det egendomliga är, »att det kristliga medvetandet var till finnandes men man ville ge rationella skäl för detsamma».[7] Knös ställer sig på supranaturalismens linje[8], men i uppgörelsen med Strauss spåras nogsamt intresset för rationell bevisning av uppenbarelsen.[9] För tron är Bibeln ensam nog, men icke för vetenskapen. Varken Quenstedt eller

[1] Swea 1825, h. 7, s. 115.

[2] Ib., s. 98, 100.

[3] Ecclesiastik Tidskrift 1829, h. 6, s. 41. Om förhållandet mellan förnuft och uppenbarelse jfr även Hippel, Studier till predikans historia under nyromantiken, 2, s. 66.

[4] Hippel anser honom vara en av de »bästa föregångsmännen» för en teologisk restauration i konfessionell anda vid denna tid. Studier till predikans historia under nyromantiken, 2, s. 184 f.

[5] Jfr Hippel, Studier till predikans historia under nyromantiken, 1, s. 252 ff.

[6] Petzäll, Karl Johan Lundvall i Munktorp, i Från skilda tider, s. 497.

[7] Petzäll, Straussdebatten i Sverige, s. 357.

[8] Ecclesiastik Tidskrift 1839, h. 1, s. 6.

[9] Historisk bevisning är indirekt nödvändig för den sanna tron. Kristologin kan och skall spekulativt bevisas. Petzäll, Straussdebatten i Sverige, s. 251 ff., 357.

Carpzow duga längre. Därför ser Knös framåt mot den spekulativa teologi, som bl. a. skall bringa bibelinnehållet i överensstämmelse med allt annat mänskligt vetande.[1] Samma spekulativa intresse återfinns hos Anjou. Bevisningen av kristologin har karaktären av »rationell necessitet».[2] Tillgivenhet för kyrkans lära är gemensam för dem båda.[3] Vad slutligen *Christian Erik Fahlcrantz* beträffar, så hoppas han på en återuppståndelse av luthersk tro i motsats till »tidens arma upplysning»[4], men kan samtidigt giva renlärighetssanktion åt en försoningsuppfattning, som bestämt skiljer sig från bekännelsens.[5] Fahlcrantz ansluter sig till supranaturalismen.[6] Försöket att rationellt bevisa denna position förklaras för omöjligt, då den ytterst vilar på en bestämd erfarenhet.[7] Rationalisten saknar den klav eller särskilda blick, som endast det pånyttfödda hjärtat äger.[8] Trots detta måste det dock vara en uppgift för teologin att komma till klarhet över rationaliteten av den supranaturalistiska inställningen, att bland annat just på rationell väg komma till klarhet över rationalitetens gräns och trons nödvändighet för själva förnuftets auktoritet.[9]

Typiskt för upsalateologin under förra delen av 1800-talet kan sammanfattningsvis sägas vara, att den omfattar element såväl av uppenbarelsetro, rationalitet och konfessionalitet.

[1] Hippel, Studier till predikans historia under nyromantiken, 2, s. 193 f. Jfr Ecclesiastik Tidskrift 1839, h. 1, s. 9.

[2] Petzäll, Straussdebatten i Sverige, s. 26. Jfr s. 355 ff.

[3] Se förordet till Tidskrift för Svenska Kyrkan 1849. Anjou var en av utgivarna, Knös medarbetare.

[4] Ecclesiastik Tidskrift 1840, h. 1, s. 46. Jfr af Wingård, Öfversigt af christna kyrkans senare händelser och nuvarande tillstånd, s. 150: Ecclesiastik Tidskrift »står på kyrklig grund». Fahlcrantz var en av tidskriftens utgivare.

[5] Ecclesiastik tidskrift 1840, h. 3, s. 107. Jfr Newman, a. a., s. 101 ff., 106 f.

[6] Ecclesiastik Tidskrift 1839, h. 3, s. 153.

[7] Ib., s. 136. Jfr Ecclesiastik Tidskrift 1840, h. 1, s. 37 ff., där Fahlcrantz avvisar Lundvalls försök att objektivt demonstrera Ordets gudomlighet.

[8] Ecclesiastik Tidskrift 1839, h. 3, s. 139.

[9] Ib., s. 154, 134 f., noten. Ib., h. 2, s. 68.

Själva blandningen av dessa element, med övervikt än för det ena, än för det andra, är det karakteristiska. För att ännu något närmare belysa detta förhållande kan det vara lämpligt att taga upp ett av den uppsvenska teologins mera betydande arbeten, Den evangelisk-lutherska trosläran, systematiskt behandlad, utgivet 1847 av den lärde kyrkoherden, sedermera domprosten och biskopen i Västerås *Carl Olof Björling*.

Björling ansluter sig till Schleiermacher. Den religiösa erfarenheten är utgångspunkten och teologins sanna grundval, säges det i förordet. I frågan om religionen och tron kan därför analysen lämpligen sätta in.

På tvenne sätt kan man enligt Björling finna religionsbegreppet. Antingen går man den historiska vägen, som söker det gemensamma i de föreliggande religionerna, eller också utvecklar man på filosofisk väg religionsbegreppet ur människoandens väsen. Endast den senare vägen anses fullt tillförlitlig. Uppgiften blir i enlighet härmed att uppvisa religionens uppkomst ur och nödvändiga sammanhang med självmedvetandet.[1] Religionen bestämmes som människoandens högsta och väsentligaste yttring. Den är för människan lika nödvändig som hennes eget andliga liv. Människan är lika viss om en personlig gudamakt som om sitt eget liv.[2] Religionen är ett väsentligt och nödvändigt moment i människans andliga liv.[3] Närmare bestämt är den »*en med tanken ursprungligen förenad samt i vilja och handling omedelbart öfvergående känsla utaf absolut beroende af Gud, såsom ett oändligt och fritt handlande väsende*».[4] Den schleiermacherska karaktären är omisskännelig. Dock fäster man sig för det första vid tendensen att poängtera religionens sammanhang med Gud, fattad som fri och viljande ande[5], för det andra vid den särskilda betoningen av tanken. Känslan är den »medvetslösa grunden», ur vilken religionen uppstår, men religion blir den ej förrän genom föreningen med tanken.[6]

[1] Björling, Den evangelisk-lutherska trosläran, s. 15 f.
[2] Ib., s. 20. [3] Ib., s. 22. [4] Ib., s. 35.
[5] Jfr ib., s. 33. [6] Ib., s. 30.

Det är den med känslan ursprungligen förenade tanken, som hindrar känslan att på mysticismens vis försjunka i det egna tillståndet och i stället giver riktningen på föremålet.[1] En strävan att objektivera det subjektiva religionsbegreppet föreligger alltså. Utöver det antropologiska »måste» kommer dock gudsbegreppet icke. Är religionen en yttring av självmedvetandet och är Guds tillvaro given i religionen, så »måste» Gud vara »nödvändig» för varje människa.[2] Överhuvudtaget gäller, att religionen och den religiösa erfarenheten för Björling icke är något i förhållande till det naturliga självmedvetandet exklusivt, utan dess nödvändiga produkt. Sammanhanget med självmedvetandet gäller också tron[3]; och — ännu viktigare — även uppenbarelsen. Det gäller att förstå uppenbarelsens »uppkomst och nödvändiga sammanhang med religionens väsende».[4] Härvid konstateras, att »det egendomliga i menskliga bildningens utvecklingsgång» är, att den inre uppenbarelsen måste väckas genom en Guds yttre självmanifestation.[5] Men den inre uppenbarelsen hör till människans religiösa väsen. Den nödvändighet, som den yttre gudsuppenbarelsen härigenom får[6], kan alltså icke annat än ytterst bliva en ren antropologisk nödvändighet, ty religionens krav äro lika med självmedvetandets krav.

På grund av syndens uppkomst har uppenbarelsens ändamål att utveckla det religiösa livet hos människan fått den särskilda bestämdheten att verka mot och upphäva synden.[7] I sammanhang härmed är Björling angelägen att betona, att uppenbarel-

---

[1] Ib., s. 27 f., 67. [2] Ib., s. 44 f.

[3] »Denna tanke, som ständigt är i den religiösa känslan närvarande och gör denna till en medveten yttring, och som i följd af sin innerliga förening med sjelfmedvetandet eger en orubblig visshet, benämnes religiös *tro*.» Ib., s. 25, jfr s. 69.

[4] Ib., s. 138. [5] Ib., s. 140.

[6] »Gången af menniskans religiösa bildning är således den, att den inre, till menniskans religiösa väsende hörande, men ännu slumrande uppenbarelsen, måste väckas till lif och högre utveckling genom en yttre Guds sjelfmanifestation; och derföre kunna vi påstå, att äfven denna sednare med nödvändighet hörer till religionen.» Ib., s. 141. [7] Ib., s. 157, 163 f.

sens nödvändighet endast inses av den som erfarit dess makt över hjärtat. Nödvändigheten är ett tvång, som åtföljer verkligheten.[1] Denna slutledning a posteriori, ur den särskilda erfarenheten, är dock ingalunda den för Björling karakteristiska. Tvärtom är det typiska viljan att förstå religionens olika »momenter» såsom nödvändiga följdsatser ut ifrån den en gång lagda grunden, självmedvetandets religiösa struktur. Det gäller för Björling att »återgå till det ursprungliga och allmänna begreppet af religion, för att ur detsamma deducera den evangeliskt-lutherska trosläran.»[2] Vad särskilt uppenbarelsen beträffar, så kunna följande tankar ytterligare förtydliga arten av dess nödvändighet. Hör det till religionen som till varje annat »mänskligt moment» att utveckla sig, äga en rörelse framåt, tills den motsvarar sitt fullt utvecklade begrepp[3], vilket sammanhänger med självmedvetandets utveckling[4]; är det vidare en allmän »lag» för den mänskliga utvecklingen, att det yttre vid viktigare perioder uppväcker det inre[5]; råder slutligen, på grund av det innerliga sammanhanget mellan uppenbarelsens innehåll och människoanden — de äro i själva verket ett — den lagen, att det förra måste rätta sig efter den senares utveckling och behov[6], så är tydligt, att uppenbarelsens nödvändighet icke blott är en slutsats från ett erfarenhetsdatum i särskild mening, utan är fast grundad i det mänskliga subjektets väsensstruktur.

Vad som gäller om uppenbarelsen i allmänhet gäller också om dess olika »objectiva former», bland vilka särskilt människoblivandet intresserar i vårt sammanhang. Här liksom i fråga om undret betonas erfarenhetsmomentet. Endast den förstår saken, som haft erfarenhet av den.[7] Vidare betonas, att det verkligen rör sig om ett speciellt gudshandlande. Den personlige Guden förenar sig med en mänsklig ande.[8] Det karak-

[1] Ib., s. 165, 168, 387. [2] Ib., s. 11. [3] Ib., s. 65. [4] Ib., s. 87, 144.
[5] Ib., s. 141, 163. [6] Ib., t. ex. s. 260. [7] Ib., s. 196, 179, 181.
[8] Ib., s. 195. Varken undret eller inspirationen, uppenbarelsens huvudformer, kunna förklaras ur natursammanhanget eller människoandens tillstånd. Ib., s. 176 f.

teristiska i Björlings framställning är emellertid hans intresse för möjlighets- och nödvändighetsfrågorna, som båda besvaras ut ifrån den subjektiva grundläggningen. Människoblivandet får icke fattas så, att det strider mot lagen för människoandens väsen och utveckling. I så fall vore en förening mellan Gud och människa omöjlig.[1] Villkoret för att förstå denna tilldragelse är i själva verket insikten i det innerliga sammanhanget, som råder mellan Gud och människa. Någon sammanblandning mellan Gud och människoanden i den meningen, att Gud förverkligar sig genom den senares utveckling, är emellertid icke åsyftad. Det är förhållandet urbild—avbild, som giver den rätta förklaringen till människoblivandet.[2] Hur nu än Björling spekulativt utför denna tanke, blir resultatet i alla fall, att det är »väsendets (qvalitativa) enhet emellan Gud och menniskan», som är »förklaringsgrunden».[3] Vad slutligen nödvändigheten beträffar, så beror den av uppenbarelsens allmänna nödvändighet. Människoblivandet är ur denna synpunkt »ett nödvändigt moment i religionsutvecklingen».[4] Ett antropologiskt »måste» är människoblivandets förtecken. Såväl möjlighet som nödvändighet ha blivit mänskligt begripliga, såsom också hela frågan om religion och uppenbarelse ställts och besvarats som ett mänskligt problem. Erfarenhetslinjen är, som E. Billing säger, genomkorsad av ett starkt konstruktivt-spekulativt element.[5]

Någon principiell motsättning i förhållandet förnuft—uppenbarelse är från dylika utgångspunkter icke att vänta. Tanken tillhör alltid en bestämd livssfär, vilkens tolk den är. Det naturliga förnuftet, som är främmande för uppenbarelsens livssfär, måste alltså stå i viss motsats till uppenbarelsen, men så snart förnuftet låter höja sig till uppenbarelsens högre livs-

---

[1] Ib., s. 195. [2] Ib., s. 196. [3] Ib., s. 198.

[4] Ib., s. 199. Jfr bestämningen av kristendomens uppkomst och nödvändighet, ib., s. 391 f. Människoblivandets verkan bestämmes såsom fulländning av det religiösa livet. Ib., t. ex. s. 393 f.

[5] Svenskt Biografiskt Lexikon, 4, s. 623.

sfär, försvinner motsatsen.[1] Detta sker, när människan lever sig in i uppenbarelsen, med hela sitt odelade väsen tillägnar sig den, vilket är detsamma som att hon övergår från naturreligionens lägre till uppenbarelsens högre livssfär. Förnuftet blir då uppenbarelsens organ.[2] Något principiellt motstånd vid förnuftets övergång från den ena till den andra livssfären tycks icke förekomma. Det är närmast fråga om ett förr eller senare i den religiösa utvecklingsprocessen. Till saken hör också, att förnuftet såsom sådant noga överensstämmer med uppenbarelsen[3] och att förnuftet också på den naturliga ståndpunkten äger sanningen, ehuru förvänd.[4]

Hos Björling kan konstateras en strävan att slå vakt om det specifikt religiösa, troserfarenheten och dess självständighet, och samtidigt en strävan att framställa religionens egenartade grunddata, icke som »tillfälliga», oförmedlade och paradoxala gudshandlanden, utan som nödvändiga, förmedlade och begripliga processer. Också ett konfessionellt drag kan spåras. En biblisk teologi, som är skild från en bestämd kyrkas dogmatik, kan överhuvudtaget icke finnas, menar Björling, ty varje teolog är med nödvändighet bunden vid någon av de kyrkogemenskaper, i vilka kristendomen utvecklat sig.[5] De symboliska böckerna äro källa för dogmatiken, men det gäller att skilja mellan uttrycksformerna och den protestantiska anden, ur vilka böckerna uppkommit.[6] Icke överensstämmelse i bokstaven utan i grundåskådningen är den rätta ortodoxin.[7] Som E. Billing påpekat, kan Björling ut ifrån denna bekännelseståndpunkt också rikta kritik mot Schleiermacher.[8]

Den uppsvenska teologins karakteristiska benägenhet att med uppenbarelsetron blanda ett visst mått av rationalitet och konfessionalitet har genom framställningen av Björlings ståndpunkt ytterligare bekräftats.

---

[1] Björling, a. a., s. 226 f., 231.
[2] Ib., s. 240 f. [3] Ib., s. 227. [4] Ib., s. 242.
[5] Ib., s. 482. [6] Ib., s. 484 f. [7] Ib., s. 489 f.
[8] Svenskt Biografiskt Lexikon, 4, s. 622. Jfr Björling, a. a., t. ex. s. 553.

»Från 1840-talet kan man inom kyrkan konstatera en dragning mot den lutherska konfessionalismen, icke utan inflytande från den tyska lutherdomen.»[1] Vad Rodhe här gör gällande om kyrkan i allmänhet gäller också om den uppsvenska teologin i synnerhet. Den förändringen inträffar i upsalateologin, att den medvetet söker sig tillbaka till de konfessionella grundvalarna. Kyrkans bekännelse ställes i centrum. Teologin skall vara kyrklig vetenskap. Bekännelsetroheten blir en oeftergivlig teologisk fordran. Tillsammans med denna nya accentuerade vaksamhet över kyrkans lära går också en annan nyorientering. Det tidigare intresset att uppehålla förbindelsen mellan uppenbarelsetro och rationalitet söker man frigöra sig från. I stället blir man ivrig att betona kristendomens och teologins egenart och självständighet. Teologin blir trosvetenskap med front mot varje försök att giva den något sken av rationell giltighet.

Tidpunkten för denna förändring kan knappast exakt till året fastställas. Tiden omkring 1850 torde dock speciellt för den uppsvenska teologins vidkommande ligga närmare än 1840-talet.[2] Anders Fredrik Beckmans inträde i fakulteten[3] är av stor betydelse. Även om han icke varit direkt skolbildande, så har han dock, som Danell anmärkt, utövat ett dominerande inflytande på de yngre universitetsteologerna och verkat bestämmande för den teologiska riktning, som blev den alltmer re-

---

[1] Rodhe, Restaurationssträvanden och väckelserörelser, i Svenska folket genom tiderna, 8, s. 86.

[2] Ett typiskt exempel på konfessionalismens genombrott är, att Björling 1866 utgav första delen av en andra upplaga av sin troslära och där deklarerade sin anslutning till denna teologiska riktning. Under de tvenne decennier, som förflutit sedan första upplagan, ha stora förändringar inträffat på det dogmatiska området, framhålles i förordet. Bekännelsen har fått särskild tonvikt. »Ett sådant återvändande till en confessionell ståndpunkt är i flera hänseenden märkbar äfven i den andra upplagan af mitt theologiska arbete.» Att andra upplagan dock icke betecknar en absolut brytning med den första upplagans ståndpunkt har Billing påpekat. Svenskt Biografiskt Lexikon, 4, s. 622 f.

[3] Teol. adjunkt 1847, professor i dogmatik 1851.

presentativa i Upsala[1], just den nya riktning, vars position ovan skisserats. I Tidskrift för Svenska Kyrkan 1849—51, som Beckman utgav tillsammans med Anjou, är förändringen ännu icke markant, om än tendensen är tydlig nog.[2] I Theologisk Tidskrift, som Beckman började utgiva 1861, framträda däremot den nya upsalateologins drag fullt utpräglade[3]. Här är det också som flera av uppgörelserna med motsatta teologiska riktningar återfinnas.

De teologiska strider och brytningar, som upsalateologin från 1850-talet och framöver allt oftare invecklas i, ha utan tvivel ett inre sammanhang just med den ovan preciserade ståndpunktsförändringen. Frånvaron av teologiska strider i egentlig mening under 1800-talets förra hälft sammanhänger bland annat just med att den officiella teologin själv i sig sammanfattade element av ganska olikartad karaktär. I och med att ståndpunkten blev mer religiöst självmedveten och kyrkligt målmedveten, uppnåddes emellertid en fasthet och entydighet, som gjorde teologin lyhörd och vaksam, när det gällde motsatta strömningar. Å andra sidan hämtar den opposition, som redan tidigare gjort sig gällande och nu allt starkare växer fram mot den officiella teologin, sin näring hu-

[1] Svenskt Biografiskt Lexikon 3, s. 31.

[2] Jfr t. ex. Beckman i TSvK 1849, s. 41: »Hvarheldst en åsigt framträder i väsendtlig strid med kyrkans, i dessa skrifter nedlagda, bekännelse, der ser hon en afvikelse från skriftens gudomliga sanning.» Jfr även Landgren i TSvK 1851, s. 69 f.: »Likasom konsten, filosofien och kulturens öfriga grenar, så hafver derföre theologien sina tider af hög och oförgänglig klassicitet, likasom af vanmagt och förslappning. Hvarken konsten eller filosofien har blygts att återgå till sina gamla mästare. Endast theologien skulle blygas att återgå till sina höga anfäder, sedan hon länge ätit draf i främmande land?»

[3] Jfr t. ex. Beckmans programuppsats i TT 1861: Om Guds Församling eller Kyrkan. Enligt vår Evangeliskt-Lutherska Bekännelse och den Heliga Skrift. Samma betoning av överensstämmelsen med bekännelseskrifterna i den avhandlade lärofrågan visar sig också i Beckmans uppgörelse med den lundensiska högkyrkligheten 1856 i hans Anmärkningar vid Svensk Kyrkotidnings lära om kyrkan, där grundtankarna i det upsaliensiska, lågkyrkliga kyrkobegreppet utvecklades i polemisk form. Beckman, a. a., s. 35 ff.

vudsakligen ur det element, som denna teologi sökte befria sig från, rationaliteten. Samtidigt vände man sig med Bibeln i hand mot den teologiska bekännelsekyrkligheten. Vill man uppdela oppositionen i enlighet härmed efter tvenne linjer, en huvudsakligen rationell och en huvudsakligen biblisk, så skulle med fog kunna invändas, att på samma sätt som den förra, som teologisk riktning, sammansmälte det förnuftiga och det bibliska, också den senare uppblandar sin bibliska argumentering med förnuftsresonemang. Trots detta har dock uppdelningen ett visst berättigande. För den ena riktningen, den liberala teologin, är dogmats oförnuft det innerst utslagsgivande, medan dess obibliskhet i senare fallet, i bibelteologin och den waldenströmska teologin, är den avgörande skiljepunkten.

I de teologiska motsättningarna framträda tvenne läror som särskilt utsatta punkter: läran om Kristi person samt om rättfärdiggörelsen och försoningen. I den faktiska debatten kunna dessa läropunkter lokaliseras i den meningen, att frågan om Kristi person är särskilt aktuell i den opposition, som den rationella riktningen framförde, medan frågan om rättfärdiggörelsen och försoningen huvudsakligen fångar den bibliska oppositionen. Teologiskt och litterärt kunna brytningarna inom den uppsvenska teologin följas efter tvenne avgränsade linjer.

Den fråga, som är utgångspunkten för den följande undersökningen av lärostriderna om Kristi person och verk, kan fixeras så: vilken mera djupliggande skillnad i den teologiska grundåskådningen äro meningsbrytningarna i de särskilda läropunkterna uttryck för? Uppgiften är att med utgångspunkt från de faktiska läromotsättningarna tränga fram till det innersta konfliktläget i fråga om troslärans allmänna och fundamentala elementer, vilket i sin tur möjliggör och nödvändiggör de skarpa divergenserna i den speciella läran. Svaret på denna sakfråga, det teologiska problemläget i och bakom lärostriderna i uppsvensk teologi speciellt på 1860- och 70-talen, kommer att sökas genom avgränsade undersökningar av de olika riktningarnas mera framträdande representanter. Att redogöra för

samtliga uttalanden i de avhandlade frågorna skulle föra för långt och icke heller befordra klarheten, som bättre vinnes genom koncentration på det typiska och betydelsefulla. Nödvändigheten av att undersökningen överhuvudtaget verkställes personvis beror på att personerna visserligen äro representanter för olika riktningar, men endast i den meningen, att de förenas i det typiska och tendentiösa, icke så, att de kunna betraktas som likaljudande röster ur samma skola. Personintresset är dock genomgående beroende av den systematiska sakfrågan. Uppgiften är icke att klarlägga dens eller dens teologiska åskådning i dess helhet. Endast så mycket tages med, som kan förhjälpa till sakfrågans lösning. Å andra sidan är denna synpunkt så pass tänjbar, att den tillåter en viss variation i utförligheten. Att undersökningens tyngdpunkt kommer att falla på den kyrkliga och den bibelteologiska riktningen och dess representanter har sin närmaste orsak i den snart sagt totala obefintligheten av vetenskaplig undersökning av dessas teologi.

Av representanter för den liberala oppositionen i frågan om Kristi person märks först komministern i Katarina församling i Stockholm *Nils Ignell*. Sin teologiska åskådning, i motsättning till den officiella kyrkoläran, utvecklade han i en jämn ström av skrifter från 1840-talet till in på 1860-talet.[1] Hit höra vidare *Viktor Rydberg*, *Christopher Jacob Boström* och professorn i filosofi i Lund *Axel Nyblæus*. För reaktionen från upsalateologiskt håll, som här kommer att benämnas den konfessionella, svara först och främst dogmatikprofessorn, sedermera biskopen i Härnösand och Skara, *Anders Fredrik Beckman*, vidare Beckmans ständige medarbetare i Tidskrift för Svenska Kyrkan och Theologisk Tidskrift, kyrkoherden i Delsbo, sedermera biskopen

[1] Skrifter mot Ignell från upsaliensiskt universitetshåll under 1840-talet torde inskränka sig till en enda, nämligen adjunkten J. U. Segerstedts anmärkningar, ursprungligen framställda i Upsala prästsällskap. Samma år, 1844, utkommo också Anmärkningar av J. I. Håhl, utgivaren av Linköpings Stifts Herdaminne.

i Härnösand, teol. doktor *Lars Landgren*[1], och slutligen recensenten i Tidskrift för Svenska Kyrkan 1851 och medarbetaren i första årgångarna av Theologisk Tidskrift, översättaren av Thomasius' skrift om lutherska kyrkans bekännelse och den brinnande ivraren för »den gamla ortodoxien»[2], sedermera professorn i exegetik *Otto Ferdinand Myrberg*. Beckmans efterträdare i dogmatikprofessuren *Clas Adolf Hultkrantz* och *Martin Johansson* samt kalsenianske professorn *Carl Alfred Cornelius* skola även för sakens ytterligare belysning behandlas.

I striden om rättfärdiggörelsen och försoningen sammanföras Myrberg och *Paul Peter Waldenström* under benämningen den biblicistiska oppositionen. Härmed åsyftas deras gemensamma strävan att utan hänsyn till bekännelse och tradition finna den rent bibliska åskådningen i dess enkelhet.[3] Myrberg har här lämnat sin ortodoxa position och befinner sig på oppositionssidan. För den konfessionella reaktionen svara även i denna debatt Beckman och Landgren.

Slutligen skall också undersökas, vad som är gemensamt och typiskt för reaktionsriktningen i de båda debatterna och vad som är typiskt och sammanbindande för oppositionsriktningarna.

[1] Angående den teologiska samhörigheten mellan Beckman och Landgren se t. ex. Beckmans recension av Landgrens skrift Grunddragen till läran om helgelsen. TT 1862, s. 107 ff. Till största delen av den »dyre» författarens åsikter säger Beckman »ja och amen». Jfr sammanställningen av Beckman och Landgren i Wieselgren, Svenska kyrkans sköna litteratur, s. 578, not 1.

[2] Jfr Lundström, Ärkebiskopen doktor Johan August Ekman, s. 34.

[3] Myrberg anknöt till den württembergska teologin, som av ålder plägar kallas den biblicistiska riktningen. Om Waldenströms biblicism se A. Johansson, Anteckningar till Waldenströms teologi, i Till Gustaf Aulén, s. 149 ff.

FÖRSTA AVDELNINGEN

STRIDEN KRING KRISTI PERSON

Kap. 2. Den liberala oppositionen.

Det subjektivt-mänskligas rätt gentemot auktoritetstrons oförnuft.

NILS IGNELL.

I 1800-talets svenska teologihistoria kan Nils Ignell räknas som en av förgrundsgestalterna. Någon originell eller självständigt skapande tänkare var han visserligen icke. Hans styrka ligger i stället i den oförskräckthet, med vilken han trots yttre motgångar fullföljde den teologiska linje, som han en gång funnit vara den sanna. Alla besvärligheter till trots arbetade han oförtrutet på att sprida den »högre och renare uppfattning af kristendomen», som han lärt av Schleiermacher.[1] Så kan Ignell också framvisa ett teologiskt författarskap, som både i fråga om kvantitet och konsekvens vida övergår vad de flesta av samtidens svenska lärare i teologin kunna uppvisa.

Någon systematiker i egentlig mening var han icke. I detta avseende skiljer han sig påtagligt från den svenska teologins båda övriga mera betydande schleiermacherianer Henrik Reuterdahl och Carl Olof Björling. Snarare kunde man säga, att Ignell populariserat Schleiermacher. Och detta gäller såväl form som innehåll. Ut ifrån Schleiermachers grundsyn på religion och kristendom söker Ignell, utan allt för mycket lärd belastning, att meddela den svenska allmänheten vad den nyare teologin har att säga på några väsentliga punkter.

Uppgiften att närmare bevisa riktigheten av Anders Beck-

[1] Svenskt Biografiskt Lexikon. Ny Följd, 5, s. 314. Som vägledare för sin teologiska åskådning nämner Ignell vid flera tillfällen också Sven Lundblad och Gustaf Knös. T. ex. ib. samt Studier Kritiker och Notiser 1843, nr 29, s. 230.

mans omdöme om Ignell, att denne visat »mindre originalitet, än trohet mot sitt original»[1], är emellertid icke här aktuell. Frågan gäller enbart Ignell, och uppgiften är närmare bestämt att taga upp till behandling en läropunkt, där han fick stridskänning med kyrkolärans väktare, kristologin, och undersöka, vilken bakomliggande allmän grundsyn som bär upp denna speciella lära.[2]

Undersökningen av Ignells uppfattning av Kristi person inledes lämpligen med hans kritik av den ortodoxa kristusläran. En söndrad Kristus är vad som här påträffas. Somligt är yttring av den mänskliga naturen, somligt av den gudomliga. Men härvid frågar man sig onekligen, vad nytta människan kan ha av verk, som ske efter den mänskliga naturen men sakna det gudomliga väsendet, å andra sidan huru man skall kunna assimilera en gudom, som icke samtidigt ådagalägger full mänsklighet. I själva verket blir en sådan Kristus utan varje fruktbärande betydelse för människan.[3] Vidare lider kyrkoläran av det felet, att den i fråga om Kristi gudomshärlighet hänger fast vid ett utvärtes betraktelsesätt. Gudomen sökes icke i det inre och andliga, utan i den yttre makten, som uppenbarar sig i »oändlighetens abstracta attributers besittning», i underverken.[4]

Uppmärksammas bör genast den nyttoberäknande tendensen i den ena tankegången. Människan har ingen nytta av kyrkolärans Kristus. All dogmtro lider för övrigt av det felet, att den lämnar själen livlös och kall.[5] Vittnesbörd om Gud kan i

[1] TSvK 1851, s. 57.

[2] En analys av nu nämnd karaktär föreligger icke i de framställningar av Ignells teologiska tänkande, som äro tillgängliga. Jfr Rodhe, Den religiösa liberalismen, s. 15–25, 38 ff.; Elg, Viktor Rydbergs religionsuppfattning i historisk-psykologisk belysning, s. 343—364.

[3] Granskning af den evangelisk-lutherska trosbekännelsens förnämsta lärostycken, s. 78 f.

[4] Ib., s. 81 f. Jfr Christendomens hufvudläror, h. 1, s. 99.

[5] Den ursprungliga christna tron och dogmtron, s. 28. Jfr Religionsvetenskapliga uppsatser, s. 52.

stället endast sådant bliva, som kan göra oss bättre och uppfylla oss med vördnad och goda föresatser.[1] I enlighet härmed äro t. ex. lärorna om Kristi preexistens och hans delaktighet i världsskapelsen »en notice, må hända sann», men för övrigt något för tron totalt likgiltigt.[2]

Frågan, om Ignell misstolkat kyrkolärans bestämningar om Kristus eller icke, måste här lämna plats för den väsentligare uppgiften: att undersöka vilken den människa är, som avgör frågan om kristologins nytta. Vad är det i eller med människan, som får avgöra en läras religiösa värde?

Kristi verk var, säger Ignell, att stifta Guds rike, d. v. s. »att förverkliga den gudomliga afbild, till hvilken menniskan skapades från begynnelsen, och göra gudomslifvet herrskande hos oss». För att kunna fullgöra detta verk måste Kristus tänkas vara Gud i den meningen, att det gudomliga i dess fullkomning bor i honom. Endast under detta villkor kan han »förläna oss nog för vår ande och vara den permanenta källan för allt gudomslif».[3] För att kunna bliva »fruktsam» för ett liv som vårt måste emellertid denna gudom kunna förlikas med full mänsklighet. Ett ofruktbart överskott i gudomen kan icke vara något gudomligt. Det gudomliga och mänskliga få icke upphäva varandra, utan måste i stället ömsesidigt upplysa och beriktiga varandra.[4] De måste kunna sammanfogas »okonstladt och påtagligt till en klar och åskådlig bild, som tillfredsställer på en gång så väl vår tanke som vår religiösa känsla.»[5] Kallar man Jesus Gud, så har man att tänka på det kvalitativa, på gudomsandan, som han ägde i fullkomligt mått. Kallar man åter Jesus

[1] Christendomens hufvudläror, h. 1, s. 6. Jfr h. 4, s. 100.

[2] Ib., h. 1, s. 100 f., Granskning, s. 73 f. Jfr Grunddragen af den christliga sedeläran, I, s. 111 ff.

[3] Granskning, s. 69. Jfr Christendomens hufvudläror, h. 1, s. 80. Om gudsriket såsom centralbegrepp i Ignells teologi se t. ex. Strauss och Ullmann, om det förgängliga och bestående i christendomen, s. v ff., Jesu Christi och hans apostlars lära, s. 70.

[4] Granskning, s. 70 f.

[5] Christendomens huvudläror, h. 1, s. 70.

människa, så har man att tänka på den fullkomliga människan, till vilkens begrepp hör delaktighet i det gudomliga.[1] Ingen yttring av hans mänskliga varelse får tänkas förekomma, där icke gudomsandan giver sig tillkänna. Å andra sidan kan en yttring av hans gudom, där mänskligheten träder tillbaka, icke upptagas av en mänsklig själ och kan alltså icke bliva fruktbärande.[2]

De anförda bestämningarna av Kristi person, som taga sikte på nödvändigheten av en förlikning mellan den gudomliga och den mänskliga naturen, ha av Ignell angivits som följdsatser av den förutskickade bestämningen av Kristi verk. Uppfattningen av Kristi verk bygger emellertid i sin tur på en bestämd uppfattning av människans andliga utrustning. Misstanken inställer sig, att det »något» i människan, som enligt Ignell avgör en läras religiösa värde, icke är någonting annat än just den gudomliga avbilden, till vilken människan skapades. En närmare bestämning av sammanhanget mellan Kristi verk och person skall ådagalägga detta.

Hos människan såsom skapad till Guds avbild finns av naturen, menar Ignell, en dragning till Gud. Det enda, som den kristna fromheten kan vara intresserad av, är därför, att Kristus fattas så, att han blir duglig att giva allt som svarar mot människans själsbehov. »Det gudsbeläte», fortsätter Ignell, »hvartill vi skapades, måste hos honom framstå i oinskränkt fullkomlighet. Så heter det äfven om honom i Ebreerbrefvet, att han var 'Guds härlighets sken och hans väsendes rätta beläte,' Ebr. I: 3. Så visst det med sann mensklighet låter förena sig, måste detta hos honom framstå i sin fullkomlighet. Blott under detta villkor kan han förläna vår ande nog».[3] Detta uttalande är synnerligen karakteristiskt för Ignell. Det avslöjar tre ting. För det första visar det, att det mänskliga gudsbelätets livsmöjligheter verkligen är det grunddatum, som man måste

[1] Granskning, s. 71.

[2] Christendomens hufvudläror, h. 1, s. 86 f.

[3] Ib., s. 69.

taga hänsyn till vid läran om Kristus. Endast under denna förutsättning kan läran bliva fruktbärande. Gudsbelätets livsvillkor är just det »något» i människan, som vi letat efter. Kristus måste tänkas sådan, att han i varje hänseende kan »skänka tillfredsställelse för vår andes behof».[1] För det andra visar yttrandet, att när detta mänskliga datum, gudsbelätet, är själva utgångspunkten för konstruktionen av Kristi person, så blir den dogmatiska konsekvensen härav ingenting mindre än att Kristus är maximum av detta gudsbeläte. För det tredje antydes, att månheten om att undanrödja varje söndring mellan gudomligt och mänskligt i Kristus också har sin förklaring i det gudsbeläte, vars fullkomning han är. Tidigare har också redan anförts ett uttalande, där delaktighet i gudomlig natur tillskrives människan i hennes fullkomning. På ett annat karakteristiskt ställe, där frågan om gudomligt och mänskligt i Kristus avhandlas, heter det: »Härvid må nu först ihogkommas, att begreppen Gud och menniska ingalunda äro hvarandra absolut motsatta eller oförenliga begrepp.» Just i tanken på gudsbelätet ligger detta tydligt uttalat. Är nämligen människan av naturen utrustad på detta sätt, så måste det ju höra till vår natur sanning och fulländning, att det gudomliga är utvecklat.[2] Fröet till förklarad gudomlig natur, som samtidigt är förklarad mänsklig natur, ligger hos varje människa. Realiserad är denna förklaring dock först i Kristus.[3] Sammanhanget blir alltså detta: den innerliga samhörigheten mellan gudomligt och mänskligt i Kristus beror på att han är fullkomningen av gudsbelätet, vilket just implicerar en sådan samhörighet och såsom anlag hör med till människans väsen.[4]

Genom sin fulländade natur kan Kristus realisera det som i ofullkomlighet är till i människan. Han kan bliva »nyttig» för

[1] Ib., s. 87.

[2] Ib., s. 70. Jfr Granskning, s. 23.

[3] Christendomens hufvudläror, h. 1, s. 85.

[4] Om Kristus såsom fullkomningen av det mänskliga anlaget se även Grunddragen af den christliga sedeläran, 1, s. 101.

människan, så som Ignell betraktar henne. Å andra sidan är tydligt, att Kristi väsensutrustning genom de anförda bestämningarna icke blir något i förhållande till det mänskliga exklusivt och sui generis. Den är den ideala toppunkten av vad i människan är. Till det mänskligas begrepp hör det gudomliga. Här är den fasta utgångspunkten. En gudom, som icke ligger i linje med den normalmänskliga gudomligheten, tillkommer icke Kristus. Därför är det också fullt naturligt, att uttrycken ideal, urbild, förklarad mänsklighet, fulländad människa, skapelsens fulländning förekomma i snart sagt varje sammanhang, där Ignell uttalar sig om Kristi persons ställning och betydelse.[1]

Av det hittills anförda torde ha framgått, att inkarnationstanken icke kan vara nyckeln till Ignells uppfattning av Kristi persons härkomst och struktur. Kristus är maximum av det mänskligt möjliga, icke produkten av den personlige Gudens nedstigande till mänskligheten. Fulländningstanken, icke inkarnationstanken fäller utslaget. Därför står också hela Kristi person kvar inom det mänskligas sfär. Icke ens benämningen Guds Son rycker honom ur denna.[2] Det gudomliga, som är i Kristus, tillhör ju själv samma mänskliga sfär. Han är vår broder, »icke en på miraculöst sätt från himmelen nederkommen varelse».[3] Han är en människa, om än »genom den absoluta fullkomligheten af den gudomsanda, hvilken dref och uppfyllde honom, vida upphöjd öfver alla andra».[4] Evangelisterna, Johannes undantagen, tillskriva honom inga andra egenskaper än sådana »som förlika sig med den menskliga ändligheten».[5] Och vad slutligen beträffar själva framträdandet av en sådan egenartad existens som Kristi, så är detta visserligen det stora und-

[1] Jfr t. ex. Christendomens hufvudläror, h. 1, s. 73, 80, 85, Granskning, s. 67, Grunddragen af den christliga sedeläran, 1, § 10, 11, 15, Religionsvetenskapliga uppsatser, s. 52.

[2] Granskning, s. 69.

[3] Menskliga utvecklingens historia, 3, s. 19. Jfr Den ursprungliga christna tron och dogmtron, s. 48.

[4] Granskning, s. 87.

[5] Jesu Christi och hans apostlars lära, s. 206 f.

ret, men bör dock förstås »helt naturenligt, i likhet med alla andra utmärkta heroers tillkomst», såsom Schleiermacher ser saken.[1]

Analysen av Ignells kristologi har genomgående visat tillbaka på antropologin. Bestämningarna av Kristi person vila på, äro tänkta ut ifrån en bestämd antropologi. Människouppfattningen gäller det att fatta i sikte, om man vill förstå kristologin i det sammanhang, där den hos Ignell innerst hör hemma.

Vilken är den grundkategori, som kommer till användning vid den trängre bestämningen av människans gudomliga natur, som hon äger i kraft av gudsbelätet? Bestämningar sådana som gudalikhet in potentia[2], gudomsgnista[3], frö till godhet och nytt andligt liv[4], anlag och receptivitet för gudomligt liv[5] tala sitt tydliga språk. Gudsbelätet är ett anlag, som skall förverkligas. Anlagskategorin är grundläggande. Tidigare ha vi varit inne på denna tanke, och i fortsättningen skall dess betydelse i Ignells teologi ytterligare beläggas. Sitt uttryck tager sig denna gudomliga natur i längtan efter och dragning till Gud[6] samt i välbehag till det goda.[7] Till en sann människouppfattning hör i enlighet härmed »det glada och upplyftande lynne», som kännetecknar evangeliet i motsats till kyrkolärans »nedslående» antropologi.[8]

Det glada och upplyftande lynnet kan man särskilt spåra i tankarna om synden och människans fall. Med skärpa fram-

[1] Granskning, s. 89. Jfr Menskliga utvecklingens historia, 3, s. 35.

[2] Granskning, s. 109.

[3] Ib., s. 228.

[4] T. ex. Religionsvetenskapliga uppsatser, s. 44, Christendomens hufvudläror, h. 3, s. 44, Menskliga utvecklingens historia, 3, s. 35.

[5] T. ex. Christendomens hufvudläror, h. 3, s. 24, Strauss och Ullmann, s. VII, Grunddragen af den christliga sedeläran, 1, s. 252.

[6] T. ex. Granskning, s. 228, Christendomens hufvudläror, h. 1, s. 26, h. 3, s. 18.

[7] Granskning, s. 221. Jfr Christendomens hufvudläror, h. 3, s. 9, 19.

[8] Granskning, s. 217.

hålles nämligen, att människans medskapade natur är oförstörbar. »Guds beläte har aldrig gått förloradt.»[1] Människan är icke totus malus, som ortodoxin hävdar.[2] I begynnelsen befunno sig människorna i ett barndomstillstånd. Fallet, sådant det beskrives i Bibeln, är en allegorisk framställning av det första uppvaknandet till medvetande om skillnaden mellan gott och ont. Någon väsensförsämring i människans natur innebär detta icke. Även hos den mest brottslige finnes alltjämt kvar ett välbehag för det goda. Enligt Ignell är i stället den syndkännedom, som medvetandet om skillnaden mellan gott och ont innebär, att fatta som ett nödvändigt led i människans andliga utvecklingshistoria. Livet i anden är betingat av kännedomen om gott och ont. Som sådant nödvändigt led är synden ordnad av Gud. Den ingår i hans allmänna fostrings- och utvecklingsplan för mänskligheten.[3] »Allt apparent tillbakaskridande är i Guds alltomfattande ordning ett steg till det bättre.»[4] Den optimistiska människouppfattningen är m. a. o. i fråga om förhållandet mellan Gud och synden underlaget för ett huvudsakligen evolutionistiskt-pedagogiskt betraktelsesätt.

I ett annat avseende, nämligen den närmare bestämningen av frälsningen, kunna verkningarna av Ignells människouppfattning alldeles särskilt tydligt avläsas. På det oförstörbara välbehaget till det goda, som människan äger i kraft av sitt gudsbeläte, vilar, menar Ignell, »möjligheten af all frälsning».[5] Ägde icke människan ursprungligen något gott i sig, så vore det henne omöjligt att upptaga Kristi liv.[6] Kristendomen kan nämligen icke skapa eller framkalla någonting i människan,

[1] Ib., s. 220.

[2] Menskliga utvecklingens historia, 3, s. 35 f.

[3] Granskning, s. 109 f. Jfr s. 115, 221 f., Christendomens hufvudläror, h. 3, s. 29, 32, Religionsvetenskapliga uppsatser, s. 7, 21, 34.

[4] Granskning, s. 220.

[5] Ib., s. 221.

[6] Christendomens hufvudläror, h. 3, s. 9.

vartill icke ett anlag är förhanden. Är det fast och visst, att vi genom Kristus komma till delaktighet av gudomlig natur, så kan detta i enlighet härmed icke tänkas på något annat sätt än att människan redan förut äger denna natur, åtminstone in potentia. Själva delaktiggörelsen blir »blott» att framkalla till liv något, som »förut slumrade i menniskosjälen».[1] Vore vi berövade gudsbelätet, så funnes ingen genklang i oss för kristendomens predikan, varje frälsningsmöjlighet vore utesluten. Nu förhåller det sig emellertid icke så. Därför kvarstår också möjligheten, och frälsningen genom Kristus består just i »uppväckandet till fullt lif» av denna möjlighet.[2]

Konsekvenserna av anlagsbegreppet komma i denna tankekedja klart till synes. Såväl frälsningens möjlighet som dess innebörd och realisationssätt bestämmas med utgångspunkt från ett subjektivt-mänskligt förhållande. Frälsningsfrågan är i denna mening antropocentriskt orienterad. Även soteriologin bestämmes av antropologin; utan den bestämda mänskliga väsensutrustningen som villkor skulle frälsningen aldrig kunna bliva verklighet. Och vad realisationssättet beträffar, så binder anlagsbegreppet betraktelsen vid kontinuitetstanken. Mellan mänskligt och gudomligt råder ju, genom anlaget till gudomlig natur, s. a. s. naturgiven kontinuitet. Brott på det mänskliga väsensinnehållets kontinuitet under frälsningsprocessen är därför uteslutet. Utveckling i betydelse av aktualisering och uppväckande av anlaget till gudomlig natur, detta är Kristi verk och frälsningen.

Också vid den närmare bestämningen av uppenbarelsen genom Kristus är det schemat anlag–utveckling, som fäller utslaget. Begreppet uppenbarelse kan fixeras som det ursprungliga faktum, som ligger till grund för ett religiöst samfund och bestämmer dess sedliga och religiösa liv.[3] Den kristna uppenbarelsens kärna är i enlighet härmed lika med tillkomsten av en

[1] Religionsvetenskapliga uppsatser, s. 36.

[2] Ib., s. 39. Jfr s. 50 f.

[3] Grunddragen af den christliga sedeläran, 1, s. 47.

sådan person som Kristus.[1] Men vad är då det nya, som kristusuppenbarelsen satt in i världen? Ignell svarar: något absolut nytt har överhuvudtaget icke kommit genom Kristus. Vad han bragt i ljuset är endast en ny och högre förklaring av det, som ända ifrån begynnelsen var förhanden i människans natur. Det nya, som han företer, är en utveckling till full aktualitet och fullt herravälde av det gudsbeläte, som människan skapades till.[2] Det väsentliga i kristendomen kan sägas vara koncentrationen på det rent inre, sant mänskligt-gudomliga[3], men å andra sidan — medvetandet om denna rena inre andlighet hade dock tidigare i långa tider grott i människans själ. Varje nytt måste vara förberett genom den föregående utvecklingen.[4] Redan den första människan bar såsom anlag den gudomliga avbild, »som först i Christo framstod fullkommen samt genom honom utbildas och förverkligas hos oss alla».[5]

Kristusuppenbarelsen framstår alltså minst av allt som någonting subjektive oförmedlat. Tvärtom, först genom att ses i sammanhang med mänsklighetens naturgivna andliga bestånd kan dess egenart fastställas. Vad Kristus är och har ligger på samma linje som vad människan såsom människa är och har. Skillnaden är blott den, att allt detta hos Kristus står i fullaste blom. Människans ädlaste anlag är hos honom fullt utvecklat. Hennes andliga möjligheter äro här fullt realiserade, potenserna aktualiserade. Detta är det »nya» med Kristus. Kristus själv är den fulla aktualiseringen av ett mänskligt anlag; hans verk, frälsningen, är att aktualisera detta anlag hos den övriga mänskligheten. I båda fallen gäller ett och samma grundbegrepp, ty betraktelsens utgångspunkt är i båda fallen ett och samma mänskliga grunddatum.

Emellertid förhåller det sig nu så hos Ignell, att utveckling

[1] Granskning, s. 22.
[2] Menskliga utvecklingens historia, 3, s. 35.
[3] Ib., s. 12.
[4] Ib., s. 17.
[5] Christendomens hufvudläror, h. 3, s. 24.

i betydelse av aktualisering sammanhänger med en annan aspekt, där utvecklingens betydelse av kontinuerlig utvecklings- och framstegsprocess mer accentueras. Redan i det hittills anförda kan denna betydelse spåras. Anlagets fulla aktualisering kan icke ske omedelbart. Det fordras mognad, kontinuerligt framåtskridande, successiv kraftutveckling efter anlagets egen inneboende art.

Denna sida av saken får hos Ignell sitt uttryck i ett religionshistoriskt, respektive kulturhistoriskt perspektiv av universellt-evolutionistisk art. Kristus står, menar Ignell, inställd i ett världshistoriskt sammanhang. Men härmed menas icke, att han skulle ha kommit för att återupprätta, vad mänskligheten från början ägt men genom fallet förlorat. Denna tanke kan icke historiskt beläggas. Det gives intet folk, som på historisk väg kan påvisas ha ägt fullkomlig religiös odling i början men sedermera ha förlorat denna. Tvärtom. Den religiösa utvecklingen går framåt i bredd med den övriga.[1] Från det lägre till det högre är riktningen. Det hör till den mänskliga utvecklingens gång.[2] Det är en andlig grundlag, att det lägre måste vika för det högre. På medvetandet om denna lag vilade Kristi egen förvissning om sin seger över världen.[3] Och då det är Ignells uppfattning, att människan lika litet kan avfalla från den sanna kristendomen, som hon kan avfalla från sin egen religiösa och sedliga natur[4], så torde det vara hans mening, att mänskligheten aldrig någonsin slutgiltigt kan stiga ner från en redan uppnådd position.

Med tillhjälp av det nyupptäckta utvecklingsbegreppet[5] är det också som Ignell går att utarbeta sitt väldiga kulturhistoriska arbete Menskliga utvecklingens historia. Vad han här vill söka uppvisa är nämligen ingenting mindre än »*huru menniskan steg för steg höjt sig till allt klarare medvetande om Gud och sitt*

[1] Ib., h. 1, s. 73 f. [2] Ib., s. 77. [3] Ib., s. 26 f.

[4] Menskliga utvecklingens historia, 3, s. 9.

[5] Christendomens hufvudläror, h. 1, s. 29, Menskliga utvecklingens historia, 1, s. 1.

eget väsende, såsom skapad till hans beläte, samt huru allt sammanverkat — såsom det, enligt den eviga ordnings gång, hvarunder äfven menniskan är ställd, alltid måste — *för framkallandet af ett sådant medvetande hos vårt slägte*».[1] Att Ignell härvid inskränker sig till att teckna de s. k. högre kulturfolkens odling och avstår från att »följa kedjan uppåt» ända ifrån de vilda folken i deras första råhetstillstånd, beror på rent frivillig begränsning av arbetsuppgiften.[2] Att »kedjan uppåt» ända ifrån det primitiva stadiet verkligen existerar sättes aldrig i fråga. Överhuvudtaget är Ignell mycket mån om att framhålla, att intet folk och ingen religion står principiellt utanför de andliga möjligheterna. Påståendet, att ingen kärlek till och fruktan för Gud finnes utanför kristendomen, vederlägges av både Skriften och historien.[3] Spår av religiositet saknas icke ens på den lägsta graden av mänsklig utveckling.[4]

Huru tänker sig Ignell närmare de verkande krafterna i denna utvecklingsprocess? För att historiens oreda skall upplösa sig i harmoni, gäller det att fatta i sikte den högre natur och »bättre åstundan», som är nedlagd i vårt släkte, samt »den allt ledande gudomliga handen», som låter allt samverka till vårt släktes lyftning.[5] För vårt släktes framåtskridande arbeta på djupet av folkens inre hemlighetsfulla, alstrande krafter, men samtidigt är det den gudomliga ledningen, som man skall vörda i släktets gång.[6] Ett evigt fortskridande hör just till andens väsen[7], men samtidigt angives uppehållelsen, d. v. s. den gudomliga kärlekens makt, vara den kraft, som för vårt släkte till målet.[8] Släktets gemensamma natur är borgen för att det kristna livet icke skall bliva endast några enskildas

[1] Menskliga utvecklingens historia, 1, s. 1 f.
[2] Ib., s. 5.
[3] Christendomens hufvudläror, h. 3, s. 12, Granskning, s. 111.
[4] Grunddragen af den christliga sedeläran, 1, s. 101.
[5] Menskliga utvecklingens historia, 1, s. 4.
[6] Religionsvetenskapliga uppsatser, s. 42.
[7] Christendomens hufvudläror, h. 3, s. 32.
[8] Ib., h. 2, s. 58.

tillhörighet, utan hela släktets allmänna liv, men samtidigt angives utvecklingslagen i andens och naturens värld höra till Guds allmänna ordning.[1]

Möjligen skulle man kunna tänka sig, att här förelåge ett visst motsatsförhållande: å ena sidan ett framåtskridande, som är betingat av en i den mänskliga naturen nedlagd drivkraft, å andra sidan ett framåtskridande, som beror av den gudomliga ledningens underbara ingripanden i folkens liv tvärs igenom alla immanenta utvecklingslagar. Mot alla dylika förmodanden står emellertid Ignells klara försäkran, att Schleiermacher har rätt, när han säger, att »det medvetande, i kraft af hvilket vi vörda den gudomliga fadershanden, äfven faller tillsammans med den insigten, att allt är bestämdt genom natursammanhanget».[2] Just i och genom natursammanhanget är det som den gudomliga ledningen verkar.[3]

Några mer preciserade bestämningar av den utvecklingstanke, som ovan kommit till uttryck, har Ignell icke presterat. Av det redan anförda framgår emellertid med all önskvärd tydlighet det, som i vårt sammanhang är av betydelse. Guds möjligheter med vårt släkte äro bundna vid natursammanhanget. Vid sidan av eller i strid med detta sammanhang har Gud inga verksamhetsmöjligheter. Inifrån leder Gud tingens samspel till en bättre framtid för mänskligheten. Men denna inifrån-tanke ligger helt i linje med tanken, att mänskligheten på grund av sin medskapade andliga natur drives framåt från det lägre till det högre. Det specifika för denna natur är ju nämligen, att den som anlag rymmer det gudomliga själv. Utvecklingslagen beror på Guds immanens i mänskligheten. Eller uttryckt på annat sätt: en utvecklingsprocess, som har sin grund och sin drivkraft i Guds immanens i natursammanhanget i allmänhet och i människans andliga natur i synnerhet, för mänskligheten allt högre och högre i religiöst och kulturellt avseende. Utvecklingstanken i denna gestaltning binder betraktelsen

[1] Ib., h. 1, s. 26. [2] Ib., h. 2, s. 43. [3] Ib., s. 58.

obönhörligt vid immanensen. En vinst, som detta betraktelsesätt medför, angiver Ignell också vara, att man undgår tanken på Guds stötvisa och mirakulösa ingripanden i världshändelserna.[1]

Uppenbarelsens kärna har angivits som tillkomsten av en sådan person som Kristus. Av den föregående undersökningen har framgått, att Kristi personliga väsensbeskaffenhet helt ligger på det mänskliga planet. Människans gudomliga natur är betraktelsens utgångspunkt. Kristus är det mänskliga gudsbelätets maximum, det gudomliga anlagets fulla aktualisering. Och själva tillkomsten av denna personlighet skall tänkas i linje med alla andra »heroers» tillkomst. Nu har även påpekats, att Kristus står inställd i ett bestämt historiskt sammanhang. Detta sammanhang är närmare bestämt mänsklighetens gradvisa framåtskridande i religiös odling. Till sin art är detta framåtskridande en utvecklingsprocess av immanent karaktär. Guds närvaro i mänskligheten betingar en kontinuerlig utvecklingsprocess. Också ur denna synpunkt blir alltså den kristna uppenbarelsens grundfaktum fastsittande i immanensen. Uppenbarelsen rör ingenting mer och ingenting mindre än sättet, på vilket »gudsmedvetandet ända ifrån det gryende medvetandet af Honom, som är och var och evinnerligen blifva skall, småningom utvecklades, till dess det nådde den klarhet, hvari det framstrålade i Jesu Christo, samt huru i och med detta äfven medvetandet af vår egen andliga natur allt mer uppdagades, till dess omsider det lif blef tändt, som höjer menniskan öfver förgängelsen».[2] Vad som skiljer Kristus från den föregående utvecklingen är »endast», att han är utvecklingens höjdpunkt, medan det föregående är olika utvecklingsstadier på vägen dit. Den exklusiva urbildlighet, som Ignell vill tillskriva honom, ställer honom icke utanför det mänskligt-im-

[1] Jfr Menskliga utvecklingens historia, 1, s. 3, Christendomens hufvudläror, h. 2, s. 43.

[2] Den ursprungliga christna tron och dogmtron, s. 47.

manenta planet.[1] Vad Kristi ställning i mänskligheten fostrings- och utvecklingsprocess i övrigt beträffar, så kan den enligt Ignells sätt att se till och med ställas i linje med syndens. Liksom Kristus är den positiva kraften, är synden den negativa, som sporrar oss att gripa efter det nya livet. Och denna motsats är ingenting annat än ett uttryck för den polaritet, som genomgår hela skapelsen ända ifrån magneternas och världskropparnas rörelser.[2]

Framställningen har hittills visat, att frågan såväl om Kristi personliga väsensutrustning och dess betydelse som om hans ställning i det historiska sammanhanget får sin lösning ut ifrån en bestämd syn på människans andliga utrustning. Det torde emellertid ha framgått, att denna bestämda syn innefattar långt mer än en speciell bestämning av en enstaka läropunkt. I människouppfattningen ligger i själva verket koncentrerad den allmänna grundsynen på förhållandet mellan människa och Gud. Gud är immanent i människan i den meningen, att hon såsom anlag äger gudomlig natur. Mellan mänskligt och gudomligt råder obrutet sammanhang. Men sammanhanget kan förädlas och fulländas. Anlaget kan och skall aktualiseras. Ett successivt andligt framåtskridande kan historiskt påvisas. Den andliga rörelseriktningen är från människan till Gud i den meningen, att det mänskliga alltmer fullkomnas, så att dess gudomliga innehåll allt klarare kan komma till synes. Den andliga rörelse, som betingar det gudomligas och det mänsk-

---

[1] Olikheten i mått är ingen skillnad till väsende, säger Ignell, när han jämför Kristi undergörande förmåga med den förmåga, som tillskrives de troende i Nya Testamentet. Grunddragen af den christliga sedeläran, 1, s. 77. Uttalandet skulle i själva verket kunna gälla vid varje jämförelse mellan Kristi väsensutrustning och den mänskligt möjliga.

En fråga, som måste bereda Ignell stora svårigheter, är den om Kristi syndfrihet. Ignell gör gällande, att Kristus är syndfri. Men nu skulle ju Kristus vara helt och hållet människa. Och till den utvecklingsprocess, varigenom mänskligheten föres från ett liv i köttet till ett liv i anden, hör just synden. Jfr Christendomens hufvudläror, h. 3, s. 33.

[2] Grunddragen af den christliga sedeläran, 1, s. 222.

ligas möte i fullkomlig mening, uppenbarelsen, är för Ignell en obruten rörelse nerifrån uppåt, inifrån utåt, som utesluter varje tanke på ett »mirakulöst» gudomligt ingripande. Det är denna uppfattning, som döljer sig bakom hans kristologi. Läran om Kristus är ett följdriktigt uttryck för en uppenbarelsesyn, som har sin tyngdpunkt i tanken på Guds immanens i den mänskliga naturen. Om det ignellska betraktelsesättet kan sammanfattningsvis sägas, att det är nära besläktat med vad Karl Schwarz yttrar om den av Ignell högt skattade Hegel: »*Uppenbarelsen* bekräftade sig såsom en ewig, continuerlig, inre, hela historien genomgående, såsom det gudomliga lifwets immanenta process i det mensklig a.»[1]

Ignells uppenbarelsebegrepp har en påtagligt opersonlig karaktär. Å andra sidan betonas dock uttryckligen Guds egenskap av personlig ande. »Men, är nu personen inom mensklighetens verld det högsta, kan Gud följaktligen så mycket mindre tänkas annat än som person.»[2] I det konkreta utförandet av det teologiska systemet får dock, som vi sett, denna tanke icke någon utslagsgivande betydelse i personligt-aktiv bemärkelse. Någon personlig, levande handling eller rörelse från Guds sida bär kristologin icke vittne om. Gudsbegreppet präglas av orörlighet. Fullt naturligt, eftersom rörelsen ligger på människans sida i kraft av det gudomliga anlaget. Guds verksamhet är lika med hans ledning, och ledningen är bunden vid natursammanhanget, och i natursammanhanget »hör det till», att skeendet har en bestämd riktning, från det lägre till det högre.

Vid anblicken av Ignells koncentration på kärlekstanken i Guds väsen skulle det visserligen kunna tyckas som om orörligheten i Guds väsen bleve hävd. Ett av huvudmomenten i Jesu förkunnelse var ju, att han framställde Gud som en kär-

[1] Schwarz, Bidrag till Den nyaste Theologiens Historia, s. 8.

[2] Christendomens hufvudläror, h. 1, s. 54. Jfr s. 51 samt Religionsvetenskapliga uppsatser, s. 123.

leksrik fader, som hult vårdar sig om oss.[1] Överhuvudtaget finns det icke någon gudomlig egenskap, som icke är en yttring av kärleken.[2] Så är den sanna gudamakten i Kristi person också kärlekens majestät.[3] Den sökande gudomliga kärleken är grundtonen i hans väsen.[4] Härmed är emellertid långt ifrån sagt, att Kristus skulle vara inkarnationen av den levande Gudens peronliga kärleksvilja på ett sådant sätt, att det upphävde hans väsens obrutna sammanhang med det mänskliga. För övrigt har sammanhanget med människouppfattningen kommit att bestämma själva kärlekens art. Tanken, att kärlek skulle vara möjlig, om människan vore i grund fördärvad, avvisas bestämt. Älska en människa är möjligt endast under förutsättning att något gott bor i henne. Kristus älskade människorna därför att han såg, att ett frö till godhet bodde hos dem alla.[5]

Ett betraktelsesätt så utpräglat som det ignellska måste, om det konsekvent fasthålles, också kunna tydligt avläsas i frågan om uppenbarelsens förhållande till förnuftet. Ignell låter oss icke heller sväva i ovisshet på denna punkt. »Är Ordet ett uppenbaradt, så kan det dock intet uppenbara oss, med mindre det uppenbarade utaf oss, d. ä. af vår egen ande och vårt förnuft, fritt och med fullt samtycke erkännes och anammas. Erkänna vi alltså den Hel. Skrifts lära såsom en objectiv och för alla gällande gudomssanning, så kan hon dock endast så vida, som vårt förnuft bejakar det, i denna egenskap erkännas af oss. En uppenbarelse, som det på intet sätt vore oss gifvet att fatta och tillegna oss med vårt förnuft, kunde följaktligen

[1] T. ex. Religionsvetenskapliga uppsatser, s. 50, 82 f. Jfr Messiasidén, s. 41 f.

[2] Christendomens hufvudläror, h. 1, s. 62, Grunddragen af den christliga sedeläran, 1, s. 87.

[3] Christendomens hufvudläror, h. 1, s. 99. Jfr Granskning, s. 82.

[4] Grunddragen af den christliga sedeläran, 1, s. 83.

[5] Christendomens hufvudläror, h. 3, s. 44, Den ursprungliga christna tron och dogmtron, s. 80, Jesu Christi och hans apostlars lära, s. 66, Granskning, s. 226, Religionsvetenskapliga uppsatser, s. 31, 44.

icke vara en uppenbarelse för oss, och måste, så vidt nu ingen annan organ att fatta det gudomliga än vår egen ande eller vårt förnuft är oss gifven, i egenskap af en gudomlig uppenbarelse äfven upphäfva sig sjelf. All absolut supranaturalism i den gudomliga läran och uppenbarelsen är derföre i sig sjelf ett oting.»[1] Det väsentliga i detta uttalande är icke betonandet av uppenbarelsens innerlighetssida, d. v. s. att det hör till uppenbarelsens begrepp, att den måste kunna bliva subjektivt tillägnad, utan tvenne andra ting. För det första: den instans, som dömer om den kristna uppenbarelsens sanning, är det mänskliga förnuftet. Endast den typiska tendensen, d. v. s. tonvikten på människans förmåga i andliga ting, behöver här uppmärksammas. En speciell undersökning av Ignells förnuftsbegrepp skulle föra för långt. Så mycket är i alla fall säkert, att det förnuft, som avgör frågan om religionens sanningar, icke skiljer sig från det förnuft, där den matematiska, estetiska och naturvetenskapliga kunskapen har sin bekräftelse.[2] Av uttalandet framgår också, att förnuftet är identiskt med anden. Men anden är detsamma som det frö till gudomlighet, vilket människan har av naturen. Att förnuftet får döma om uppenbarelsens sanning är alltså icke så märkvärdigt, då ju förnuftet självt är något gudomligt. Icke heller är det ägnat att förvåna, att Ignell klandrar det uppenbarelsebegrepp, som kommer till uttryck i den ortodoxa inspirationsläran, därför att det utesluter tanken på ett för människoanden själv uppgånget ljus.[3] Med hela denna inställning sammanhänger Ignells kamp mot auktoritetstron och för subjektivitetens rätt. Och detta är det andra, som i det ovan anförda uttalandet lyser fram. Det uppenbarade skall av förnuftet fritt och med fullt samtycke kunna erkännas. Supranaturalismen bjuder däremot, när den uppträder som kyrkligt system, människorna att stinga ut förnuftets ögon »och fatta en annans hand för att låta leda

[1] Granskning, s. 9 f.

[2] Den ursprungliga christna tron och dogmtron, s. 60. Jfr Granskning, s. 28.

[3] Christendomens hufvudläror, h. 4, s. 82.

sig», och därför ämnar Ignell aldrig uppgiva kampen mot denna åskådning.[1] Reformationen själv var ju också förnuftets och samvetets protest mot falsk kyrklig objektivism.[2] Frihet och auktoritet äro varandra upphävande begrepp. Men sanningen gör fri. Därför får den ej vara bunden vid någon auktoritet, ej ens Kristi.[3] Endast den förvända sanningen fordrar den yttre auktoritetens stöd.[4] Friheten hör alltså ihop med förnuftet mot oförnuftet och auktoriteten.[5] För övrigt vore det ju vidunderligt, menar Ignell, att medan all annan kunskap går framåt, så skulle den religiösa stå stilla och människan av i dag stå fastbunden vid 1500-talets åskådningssätt[6], ja, till och med vid det föreställningssätt, som rådde vid kristendomens tillkomst, vilket ju har hela tidsandan emot sig.[7]

Slutligen skall också frågan om den Heliga Skrift vidröras. Har Ignells uppfattning av förhållandet mellan mänskligt och gudomligt utslagsgivande betydelse också här? Med rätta har, menar Ignell, kyrkan hänvisat till Skriften som den väsentliga religiösa kunskapskällan.[8] Vad särskilt beträffar Skriftens förhållande till bekännelsen, så ligger det ju i reformationens idé och är även direkt uttalat i bekännelsen själv, att Skriften är enda domare och norm i trossaker och att bekännelsen endast

---

[1] Religionsvetenskapliga uppsatser, s. 122.

[2] Den ursprungliga christna tron och dogmtron, s. 25.

[3] Granskning, s. 123.

[4] Den ursprungliga christna tron och dogmtron, s. 60.

[5] Vad som sagts om förnuftets roll får icke missleda till antagandet, att tro för Ignell skulle vara detsamma som försanthållande. Tvärtom förhåller det sig så, att försanthållandet hör till den »slösinnade» och oförnuftiga dogmtrons följder. Den ursprungliga christna tron och dogmtron, s. 27. Dogmer och lärosatser intaga i själva verket en underordnad plats i tron. Ib., s. 29. Vidare fordras det enligt Ignell särskilda sedliga förutsättningar för att kunna fatta den gudomliga sanningen. För ett flackt och ytligt sinne avslöjar den sig aldrig. Christendomens hufvudläror, h. 4, s. 97 ff. Jfr Religionsvetenskapliga uppsatser, s. 85, 110, Den ursprungliga christna tron och dogmtron, s. 3.

[6] Den ursprungliga christna tron och dogmtron, s. 64.

[7] Messiasidén, s. 93 f.

[8] Christendomens hufvudläror, h. 4, s. 73.

är ett tidsbetonat uttryck för församlingens tro, även om kyrkan understundom försökt vända upp och ner på detta förhållande.[1] I sitt arbete Christendomens hufvudläror säger Ignell också direkt ifrån, att hans framställning gäller kristendomen, sådan den återfinnes i Nya Testamentet, och ingenting annat.[2]

Vad är det som giver Skriften denna exklusiva ställning? Är, menar Ignell, uppenbarelsen lika med uppgången av en ny gudomssanning, så beror Skriftens ställning som gudomssanningens enda källa i första hand på om Kristi person verkligen förmedlat denna sanning i tillräckligt mått för vårt släkte. Det andra och praktiskt utslagsgivande villkoret är frågan, om Kristi person framställes så tydligt av Skriften, att ingen behöver sväva i okunnighet om vad som hör till kristet liv.[3] Konsekvenserna av detta sätt att ställa problemet dragas omedelbart. »Förutsatt således, det skulle vår närmaste religionsurkund, det N. T:s blad, bära spår af den menskliga ofullkomligheten: så är det dock fullt fullkomligt för sitt ändamål, såvidt det meddelar oss nog för en fullkomlig uppfattning af Christi väsende och anda.»[4] Spår av dylik mänsklighet föreligga i själva verket också i riklig mängd. Skriften är »en, på helt naturligt sätt tillkommen, product af Christi varelse».[5] Det var ju helt naturligt, att Kristi lärjungar och efterföljare försökte så noggrant som möjligt fixera minnet av den älskade Mästaren. Uppenbarligen voro emellertid dessa författare behäftade med mänskliga brister som alla andra.[6] Den mänskliga karaktären visar sig bl. a. däri, att Skriften bär prägeln av författarnas individualitet, det judiska folkets nationella kynne och tidens odlingsgrad överhuvud.[7] Varje tanke på en spe-

[1] Ib., s. 103 f., Granskning, s. 18 f., Den ursprungliga christna tron och dogmtron, s. 39 f., Studier Kritiker och Notiser 1843, nr 29, s. 226 f.

[2] Christendomens hufvudläror, h. 4, s. 73 f.

[3] Granskning, s. 22 f. Jfr Christendomens hufvudläror, h. 4, s. 101.

[4] Granskning, s. 23. [5] Ib., s. 21. Jfr s. 26. [6] Ib., s. 21 f.

[7] T. ex. Den ursprungliga christna tron och dogmtron, s. 49. Jfr s. 45.

ciell gudomlig inspiration vid de heliga skrifternas avfattande är alltså utesluten för Ignell. För övrigt har den heller intet stöd i Bibeln själv.[1] Ignell vill långt ifrån förneka, att Skriften är ett av Gud ingivet verk[2], men han vill förneka, att inspirationen får fattas på »ett utvärtes mechaniskt miraculöst sätt».[3] Den upphäver icke utan förhöjer den mänskliga naturens krafter, såsom all annan »snillets ingifvelse».[4]

Skriften är alltså ett naturligt, historiskt-mänskligt dokument som all annan skrift. För dess faktiska tillkomsthistoria svara inga mirakulösa, gudomliga ingripanden, utan helt mänskligt-naturliga processer. Någon annan åskådning från Ignells sida än denna är givetvis heller icke att vänta. Icke ens Gud förmår ju genombryta natursammanhanget. Till den kristna uppenbarelsen hör överhuvud icke tanken på »övernaturliga» gudomliga akter. Att någonting härstammar ur det rent mänskliga bevisar för övrigt i intet avseende, att det saknar gudomlig karaktär. Det djupast mänskliga är av gudomlig natur; uppenbarelsens historia sammanhänger med den mänskliga naturens utvecklingshistoria.

Den viktigaste frågan återstår dock. Att Skriften är ett rent mänskligt-historiskt dokument utesluter ju icke, att den samtidigt kan betraktas ur religiös synpunkt som ett Guds ord i särskild mening. Hur ställer sig Ignell m. a. o. till frågan om Skriftens uppenbarelsehalt? Som tidigare anförts, gör Ignell Skriftens auktoritet beroende av huru tydligt den förmår framställa kristusbilden. Kristus är Skriftens centrum. Men härvid bör ihågkommas, att Kristus både till sin härkomst, sin väsensstruktur och sin ställning i historien är att betrakta som de mänskliga möjligheternas maximum. Beror skriftinnehållets ställning av dess förmåga att tydliggöra den så fattade Kristus, så är emellertid klart, att hela Skriftens uppenbarelse-

[1] Ib., s. 43. Jfr Christendomens hufvudläror, h. 4, s. 77.
[2] Den ursprungliga christna tron och dogmtron, s. 44.
[3] Christendomens hufvudläror, h. 4, s. 89.
[4] Ib., s. 79.

halt och uppenbarelseart kommer i beroendeförhållande till den immanenta uppenbarelsesyn, som gäller Kristus. Sådan kristusuppenbarelsen är, sådan är också skriftuppenbarelsen överhuvud. »Hvad Christus är i förhållande till oss öfriga menniskor, det är den bok, som förvarar oss hans lefverne och lära, jemförd med alla öfriga böcker.»[1] Slutsatsen kan icke bliva någon annan än att den immanenta uppenbarelsesyn, som kommer till uttryck i läran om Kristi person, lägger sitt band också omkring skriftinnehållet överhuvud. Och omvänt: i Kristus är Skriftens allmänna grundsyn uttryckt och sammanfattad. I full konsekvens härmed hävdar också Ignell, att Skriften icke har någon kunskap att meddela om ting, som ligga utanför jordelivets synkrets.[2] För Ignell rymmer Skriften icke Ordet i betydelse av den levande Gudens självmeddelelse, som genombryter alla mänskliga mått och möjligheter, utan en framställning av idealmänniskan Jesus och hans religiösa lära. Uttalandet att Skriftens gudom skall förstås på samma sätt som Kristi gudom, d. v. s. att gudomen måste kunna förlika sig med full mänsklighet[3], betyder här som där, att gudomen ligger i obruten linje med det mänskliga.

Denna skriftuppfattning kan icke undgå att sätta spår efter sig i skrifttolkningen och skriftforskningen. Är Skriften ett historiskt-mänskligt verk som alla andra, så ligger det i sakens natur, att man också måste anlägga ett historiskt betraktelsesätt vid dess tolkning. Bibelns böcker måste läsas icke endast med ett fromt sinne, utan också »med ett troget historiskt sinne».[4] »Först derigenom, att hvarje skrift i Bibeln fattas i sitt historiska sammanhang med den tid, då hon blifvit författad, samt ställes under samma tolkningsmethod som hvarje annan mensklig skrift, kan midt under de förgängliga tidsmeningarne den gudomliga sanningen i den Hel. Skrift framstå

[1] Den ursprungliga christna tron och dogmtron, s. 44.
[2] Ib., s. 48 f.
[3] Christendomens hufvudläror, h. 4, s. 74 f.
[4] Ib., h. 1, s. 16.

uti sin fulla klarhet».[1] Denna inställning är i själva verket en av kardinalpunkterna i Ignells kamp för den nya kristendomssynen. Att här inregistrera hans tankar om forskningens »säkra» resultat är emellertid obehövligt. Det är icke de enskilda teserna om exempelvis de bibliska böckernas ålder[2] och den äldsta församlingens kristusbild[3], som är det väsentliga, utan själva viljan till en historisk-kritisk syn, till skillnad från den ortodoxa teologin, som enligt Ignell tänker sig varje ord i Bibeln såsom talat från himmelen.[4] För övrigt bära Ignells åsikter härvidlag i intet avseende spår av att vara framsprungna ur självständig kritisk analys av källorna, utan äro uppenbarligen efterklanger av den samtida tyska debatten.

Nu gör emellertid uppfattningen av förhållandet mellan mänskligt och gudomligt det icke blott naturligt och möjligt för Ignell att anlägga en historisk-mänsklig syn på Skriften. Den håller också Skriftens uppenbarelsehalt över huvud i sitt grepp. Och detta visar sig just i de omtolkningar av skriftinnehållet, som vi i det föregående mött. Det torde nämligen knappast behöva ledas i bevis, att Ignells uppfattning av exempelvis Kristi person, människan och synden långt ifrån är kongenial med Nya Testamentets åskådning på dessa punkter. I detta sammanhang kan också Ignells inställning till underfrågan uppmärksammas. Det gäller att lämna det »supranaturalistiska åskådningssättet, — om vi uti motsats till det förkättrade rationalistiska må göra bruk af detta ord, — med sitt trolldomsväsende, sina under och sina omedelbarligen ingripande både onda och goda magter».[5] Undren äro endast produkter av en förgången tidsålders barnsligt vidskepliga tro.[6] Av

[1] Religionsvetenskapliga uppsatser, s. 64 f.

[2] Jfr t. ex. Menskliga utvecklingens historia, 3, s. 103, 105 ff., Jesu Christi och hans apostlars lära, s. 219.

[3] Jfr t. ex. Jesu Christi och hans apostlars lära, s. 57, 90 ff., Messiasidén, s. 36. Religionsvetenskapliga uppsatser, s. 87 ff.

[4] Jesu Christi och hans apostlars lära, s. 73.

[5] Menskliga utvecklingens historia, 3, s. 33.

[6] Ib., s. 111.

denna orsak avvisas emellertid icke endast Kristi undergärningar i allmänhet, utan också exempelvis berättelsen om jungfrufödelsen[1], Kristi uppståndelse[2] och andeutgjutelsen.[3] Kristi uppståndelse omtolkas så, att den betyder hans verks andliga uppståndelse, andeutgjutelsen sönderdelas i naturliga, historiskt-psykologiska beståndsdelar.[4] Immanenstanken, som gör det naturligt för Ignell att anlägga en historisk-kritisk syn på Skriften, leder alltså samtidigt till ideologisk-kritisk behandling av dess innehåll.

För vårt sammanhang är det icke nödvändigt att tränga vidare in i Ignells teologi. Det har visat sig, att den lära om Kristus, som Ignell för i fält mot kyrkoläran, är beroende av den syn på förhållandet mellan mänskligt och gudomligt, vilkens grundelement äro tanken på det gudomligas immanens i människan, kontinuiteten mellan mänskligt och gudomligt och uppenbarelsens riktning från det outvecklat mänskligt-gudomliga till det alltmer fulländade. Hela Ignells grundinställning till kristusuppenbarelsen, som kan avläsas i varje bestämning och tankekedja, frågan hur uppenbarelsen är mänskligt, förnuftigt möjlig och tänkbar, har i tanken på immanensen och den kontinuerliga utvecklingen sitt sammanfattade svar. Det mänskliga kravet på förmedlat och obrutet sammanhang har här fått sin lösning. Inom ramen av detta betraktelsesätt får också skriftuppfattningen sin särskilda prägel.

VIKTOR RYDBERG.

Sammanhanget mellan Ignells och Viktor Rydbergs teologiska åskådning är ett känt och ofta omvittnat faktum.[5] Vid

[1] Ib., s. 30 f. [2] Ib., s. 42 f. [3] Ib., s. 44 f.

[4] Jfr till frågan om andeutgjutelsen även Christendomens hufvudläror, h. 2, s. 6.

[5] Jfr t. ex. Krook, Viktor Rydbergs lära om Kristus, s. 4; Warburg, Viktor Rydberg, 1, s. 225; Elg, a. a., s. 343 ff.

olika tillfällen pekar Rydberg själv på Ignell som föregångsmannen och medkämpen i det teologiska reformarbete, som låg den liberala samtiden så varmt om hjärtat. Bland annat är detta fallet i det arbete, där Rydberg i skarpaste opposition mot den traderade kyrkoläran framlägger sin kristologiska åskådning, Bibelns lära om Kristus. Ignell är den som i synnerhet »bearbetat jordmånen för det renare utsädet».[1]

Den teologiska samhörigheten mellan Rydberg och Ignell skall den följande framställningen av Rydbergs kristologi ådagalägga. Vad som gäller Ignells uppfattning, att den måste ses i sammanhang med hans antropologi, kommer härvid att visa sig gälla också om Rydbergs åskådning. Detta, som blir ett av undersökningens väsentliga resultat, kan redan här framhållas, icke blott därför att Rydberg själv klart angivit, att kristologi och antropologi i Nya Testamentet sammanfalla och att den förra är den senares ideala sida[2], utan också därför att man i forskningen funnit nyckeln till Rydbergs kristologi i hans särskilda antropologiska teori.[3] Någon utförligare undersökning av den rydbergska läran är därför heller icke påkallad. Huvudsaken är att klarlägga den teologiska grundåskådning, som döljer sig bakom hans lära om Kristi person.

Ur oförnuftets Hades är det, säger Rydberg, som kyrkoläran frammanat sin obegripliga och vidunderliga kristusgestalt.[4] Vad som i stället är det nya förbundets gudomliga och förnuftiga mysterium är, att vi genom människan Jesus återfunnit vår himmelske fader och det eviga livet.[5] Till denna ståndpunkt menar sig Rydberg ha kommit genom förutsättningslös forskning i Bibeln. Undersökningens gång är denna. Såväl ur förnuftssynpunkt som ur det bibliska underlagets synpunkt

---

[1] Bibelns lära om Kristus, 2 uppl., s. 134. Jfr Viktor Rydberg, Skrifter, XIV, s. 166 f.

[2] Bibelns lära om Kristus, 3 uppl., s. 245.

[3] Krook, a. a. t. ex. s. 133.

[4] Bibelns lära om Kristus, 2 uppl., s. 108.

[5] Ib., s. 105.

är den ortodoxa treenighetsläran oduglig att tjäna som huvudsynpunkt vid undersökningen av Nya Testamentets lära om Kristus.[1] Som utgångspunkt bör i stället tagas den av alla partier erkända sanningen, att Kristus var sann människa. Men härav följer, att så länge Nya Testamentet icke tillägger honom andra bestämningar än sådana, som låta förena sig med hans sanna mänsklighet, är man skyldig att uppfatta honom som ingenting annat än en människa. Som oomtvistat faktum gäller härvid, att Kristus av sin samtid uppfattades som Messias.[2] Då undersökningen emellertid visar, att den senjudiska messiasföreställningen, i sin högsta form utbildad med grekiskt tankestoff, framför allt den platonska antropologin, fasthåller, att Messias blott är en människa, om än såsom den första och förnämsta idén hos Gud urmänniskan och prototypen, vilken allt mänskligt bör sträva att bliva lik[3], så blir nästa fråga, om även Nya Testamentet fasthåller det rent mänskliga messiasbegreppet.[4] Granskningen av Nya Testamentets utsagor giver följande resultat: Kristus är icke Gud.[5] Kristus är just människa men icke en ofullständig, såsom kyrkoläran ser saken. Han tillhör alltigenom »*den* klass af begränsade väsen, till hvars frälsning han var förutbestämd».[6] Men Kristus är heller icke en ofullkomlig människa. Han är den syndfria idealmänniskan och skapelsens förstfödde[7], i vars »oförmörkade gudsbeläte vi skulle igenkänna oss sjelfva sådane vi voro af Gud tänkte».[8] Han är mänsklighetens prototyp, ideal och urbild; han är Guds avbild. Men uttrycket Guds avbild betecknar just det mänskliga i högsta bemärkelse.[9] Denna avbild skall också bliva hans efterföljares besittning, sedan det hos dem genom synden förmörkade gudsbelätet blivit återställt.[10]

I följdskriften Om menniskans förut-tillvaro återfinnas dessa grundläggande bestämningar, om än infogade i den här starkt

[1] Ib., s. 8—36. [2] Ib., s. 36 f. [3] Ib., s. 43—47.
[4] Ib., s. 74 f. [5] Ib., s. 98. [6] Ib., s. 118.
[7] Ib., t. ex. s. 106, 114 f.
[8] Ib., s. 107. [9] Ib., s. 118. [10] Ib., s. 117.

framträdande spekulativa åskådningen. Kristus är Guds avbild, men härvid gäller, att även det högsta, som om honom utsäges, faller inom det mänskligas ram.[1] Någon särskild gudomlig natur äger han icke. Varför? Människoanden såsom sådan är av gudomligt släkte, Guds avbild, danad till att bliva delaktig av gudomlig natur.[2] Till hela sin personlighets innehåll är Kristus människa.[3] Han är »likasom den skapelsens punkt, som allena fullständigt återspeglar de från Gud utgående strålarne och sålunda framställer det rena Gudsbelätet, som hos de öfriga menniskorna är fördunkladt». Han är mänskligheten urbild och idealmänniskan.[4] Lika väsentligt för att uttrycka Kristi egenart är emellertid uttrycket universalmänniska. Den preexisterande mänskligheten tänkes nämligen bestå som ett levande system, en organism, motsvarande begreppssystemet i det mänskliga förnuftet. De lägre väsendena ingå i de högre, och hela detta system av andar tänkes sammanfattat i det högsta och universellaste av alla, Kristus.[5]

Från preexistensform till jordelivsform har kristusanden en gång övergått. Denna tilldragelse är en ren parallell till vad som sker vid alla människoandars övergång.[6] Om något människoblivande kan det icke vara fråga. Kristi preexistentiella ande är mänsklig, och anden är ju det egentligt och väsentligt mänskliga. Vad som skedde vid Kristi inträde i sinnevärlden uttryckes därför bättre med ordet köttsanammelse. Den högre mänskliga faktorn, anden, iklädde sig den mänskliga naturens lägre del, köttet.[7] På så sätt uppstod en personlighet, som i likhet med alla andra skall utveckla sitt metafysiska innehåll till ett etiskt.[8]

Kristus har av Rydberg nedflyttats från den exklusiva väsensenhet med Gud, Fadern, som den kyrkliga läran tillerkänner honom. Härmed har Rydberg dock icke åsyftat något

---

[1] Bibelns lära om Kristus, 3 uppl., s. 258.
[2] Ib., s. 251. Jfr s. 215. [3] Ib., s. 253. [4] Ib., s. 257.
[5] Ib., s. 218 ff., 265 f. [6] Ib., s. 213. [7] Ib., s. 247.
[8] Ib., s. 219. Jfr Bibelns lära om Kristus, 2 uppl., s. 129.

nedsättande av hans gudomliga värdighet. Tvärtom, först när dogmats uppfattning avlägsnats, kan Kristus åter framstå »i sin förnuftiga, klara och herrliga gestalt, som den himmelska menniskan, skapelsens förstfödde, sina bröders vägledare och föresyn samt historiens slutpunkt».[1] Förklaringen till detta att Rydberg kan ställa Kristi personliga väsenshalt i obruten linje med den mänskliga utan att härmed åsyfta ett förnärmande av hans gudomliga värdighet, har i den föregående framställningen antytts. Människoanden är såsom sådan av gudomlig natur. Med uttrycket Guds beläte förstår Nya Testamentet just det innerst sett mänskliga.[2] Mot nedflyttningen av Kristus från exklusiv gudomlighet i traditionell kyrklig mening svarar således en uppflyttning av det normalmänskliga väsendet till allmän, naturgiven gudomlighet. Det gudomliga är detsamma som det djupast mänskliga. Det är denna människouppfattning, som är förutsättningen för Rydbergs uppfattning av Kristi person. När Kristus benämnes Guds avbild, så betyder detta, att han oförmörkat är något, som varje människa om än fördunklat är och har. Det normalmänskligt gudomliga är betraktelsens utgångspunkt.

Människoanden är enligt Rydberg ett himmelskt väsen[3], ett utflöde av Guds ande.[4] I sinnevärlden är denna ande förenad med en sinnligt-jordisk faktor, köttet, som är av rent jordiskt ursprung.[5] Denna lägre natur med sina djuriska lustar håller alltifrån den förste Adam människoanden i träldom.[6] Men anden är dock av naturen benägen för det goda och äger häri drivfjädern till sin längtan efter Gud.[7] En kamp mellan de båda beståndsdelarna i människonaturen är därför oundviklig. En sådan kamp är det Paulus åsyftar med antitesen köttet och anden.[8] Andens bestämmelse är emellertid att under kampen utveckla sina preexistentiella anlag från potentialitet

[1] Bibelns lära om Kristus, 2 uppl., s. 86.
[2] Bibelns lära om Kristus, 3 uppl., s. 257.
[3] Ib., t. ex. s. 215. [4] Ib., s. 221 f. [5] Ib., s. 214.
[6] Ib., s. 222. [7] Ib., s. 216. [8] Ib., s. 214.

till aktualitet, att sedligt bliva, vad den redan metafysiskt är, ett Guds barn.[1] Sinnevärlden är »en utvecklingsskola för andarne».[2]

Anlagsbegreppet är alltså väsentligt för Rydberg vid den trängre bestämningen av människans gudomliga natur. Det pedagogiska betraktelsesättet giver sig härvid av sig självt. Aktualisering av det inneboende anlaget är målet. Människosläktets såväl som den enskildes historia tolkas ut ifrån preexistenstanken som »en begriplig utveckling från preexistenta anlag genom sinneverldens frihetsskola till de förverkligade anlagen i postexistensens tillstånd».[3] Tanken på en »*evolution från det potentiella till det aktuella*»[4] behärskar betraktelsen. Att evolutionen innebär också ett nödvändigt historiskt framåtskridande, kommer tydligt till synes, när Rydberg klandrar »ortodoxerna», därför att de icke se något gudomligt i det mänskliga framåtskridandets lag[5], och hävdar, att det religiösa medvetandet betraktar den världshistoriska utvecklingen som ett verk av Guds försyn, »som en process, i hvilken de *eviga* sanningarne blifva *tidens* tillhörighet».[6] Det gäller emellertid att hålla i sikte, att denna gudomliga försyn icke är något yttre, som stötvis och på ett mirakulöst sätt ingriper i världshändelserna. Människosläktets fortskridande till förädling har i stället sin grund just »i människans egen natur» eller i »Guds immanens (oskiljaktiga innevaro) i världen».[7] I detta immanent-evolutionistiska schema är Kristus inställd. Såsom den högsta idén vilar han i Guds sköte, tills den historiska utvecklingen kräver, att denna idé förverkligas i sinnevärlden. Han ikläder sig köttet, men behåller sitt idealmänskliga väsen. Ingen religion har, menar Rydberg, ägt en mer adekvat symbol av de sanningar, som i annan form meddelats av mänsklighetens störste tänkare.[8]

---

[1] Ib., t. ex. s. 212. [2] Ib., s. 243. [3] Ib., s. 242 f. [4] Ib., s. 219.
[5] Bibelns lära om Kristus, 2 uppl., s. 40, noten.
[6] Ib., s. 134.
[7] Viktor Rydberg, Skrifter, XIII, s. 119 f.
[8] Bibelns lära om Kristus, 2 uppl., Bilaga, s. 30 f.

Och vad slutligen Kristi lära beträffar, så betecknas den som »ett uttryck af det allmänna, i menskligheten verkande gudomliga förnuftet sjelft».[1]

Framställningen av Rydbergs ståndpunkt har visat, att vad som anförts som typiskt för Ignells uppfattning också gäller för Rydbergs, ehuru därtill kommer den senares spekulativa utformning.[2] Också hos Rydberg får frågan om Kristi person och kristusuppenbarelsen sin lösning ut ifrån antropologin. I denna är sammanträngd den grundsyn på förhållandet mellan gudomligt och mänskligt, som är typisk för honom. Mellan mänskligt och gudomligt råder obrutet sammanhang. Det gudomliga är immanent i det mänskliga. I kraft av detta sammanhang befinner sig mänskligheten i ett successivt framåtskridande till allt större andlig klarhet. Den andliga rörelseriktningen är framåt, uppåt. Guds förhållande till mänskligheten består icke i den levande Gudens självmeddelelse i personliga akter, utan i den gudomliga försynens samgående med och tillvaro i den mänskligt-gudomliga utvecklingsprocessen.[3] Det är på grund av denna grundsyn som Kristi ankomst till jorden bestämmes av den historiska utvecklingens krav och som hans personliga väsenshalt icke kommer utöver tanken på fulländningen av det gudomliga i normalmänsklig bemärkelse. I stället har genom betoningen av det obrutna, immanenta sammanhanget vunnits, att hela frågan om kristusuppenbarelsen blivit mänskligt fattbar. Frågan om Kristus har både ställts och besvarats som ett mänskligt problem.

Till människans andeutrustning hör förnuftet. Härav följer tanken på förnuftets nödvändiga rätt i teologiska frågor. Sällan blir den polemiska skärpan så stark hos Rydberg, som när han kommer in på den kyrkliga teologins oförnuft. Såsom minder-

[1] Ib., s. 135.

[2] Om Ignells ställning till preexistenstanken hos Rydberg se Rodhe, Den religiösa liberalismen, s. 181.

[3] Mot rörelsen i det mänskligt-gudomliga svarar orörligheten och livlösheten i gudsbegreppet. Jfr om gudsbilden Krook, a. a., s. 186 ff.

värdig och falsk måste närmare bestämt varje lära bedömas, som icke står sig inför prövningen efter den måttstock, som heter principium contradictionis.[1] Därtill kommer, att en sådan lära också lämnar hjärtat kallt.[2] Endast en förnuftig kristuslära kan med glädje anammas såväl av tanke som hjärta.[3] Särskilt karakteristiskt för Rydberg är härvid, att när han i likhet med upplysningsteologin spelar ut Bibeln mot kyrkoläran, så är detta detsamma som att mot oförnuftet göra gällande förnuftet. Biblisk är ett och samma som attributet förnuftig.[4] I Bibeln återfinnas följaktligen endast enkla, klara och förnuftiga läror, himmelsvitt skilda från kyrkolärans vidunderliga motsägelser.[5] Likheterna med Ignell ligga också i detta avseende i öppen dag.

Ändamålet med sin avhandling om Bibelns lära om Kristus angiver Rydberg vara att utreda frågan, om kyrkans lära överensstämmer med Nya Testamentets.[6] Frågan gäller vad Nya Testamentet lär och ingenting annat. Men härvid är det av största vikt, menar Rydberg, att gå till arbetet utan hindrande förutsättningar. Frihet från såväl dogmatiska som även rationalistiska förutsättningar är ett grundvillkor. Lägges härtill Rydbergs ivriga betonande av nödvändigheten att grundligt sätta sig in i den föreställningskrets, vari Jesu samtida levde[7], så är tydligt, att han med dessa metodiska anvisningar velat markera ett historiskt betraktelsesätt av Skriften. Skriftuttolkningsregeln analogia fidei godtages också först sedan en förutsättningslös historisk forskning uppvisat Nya Testamentets yttre och inre enhet.[8] Överhuvudtaget gäller det att ut-

[1] Bibelns lära om Kristus, 2 uppl., s. 8 ff., noten.

[2] Ib., Bilaga, s. 55.

[3] Ib., s. 36, 133.

[4] Bibelns ord skola förstås förnuftigt i Nya Testamentets egen anda. Bibelns lära om Kristus, 2 uppl., s. 31. Jfr s. 107. Jfr även Krook, a. a., s. 76 f.

[5] Att Rydberg dock icke företräder en rationalism i vulgär mening visar redan hans uppskattning av den nyplatonska spekulationen. Jfr Krook, a. a., s. 78.

[6] Bibelns lära om Kristus, 2 uppl., s. 1.

[7] Ib., s. 2 ff. [8] Ib., s. 89, noten.

mönstra alla subjektiva förutsättningar, trosståndpunkter och dylikt och i stället iakttaga ett strängt objektivt, vetenskapligt förfaringssätt, om frågan om överensstämmelsen mellan Bibelns och kyrkans lära överhuvudtaget skall kunna lösas.[1] Bibeln skall behandlas på historiskt sätt; den ortodoxa inspirationsläran är både oförnuftig och obiblisk.[2]

Någon närmare fixering av Rydbergs skriftuppfattning torde icke vara av nöden. Huvudsaken är här att fatta i sikte viljan till historisk forskning i Skriften, vilken alltså fattas som ett vanligt historiskt-mänskligt dokument. Att Skriften nedflyttas från den ställning som produkt av ett Guds särskilda handlande, som den ortodoxa teorin velat slå vakt om, är emellertid endast helt naturligt, eftersom det immanenta uppenbarelsebegreppet endast har rum för naturlig utveckling, icke för mirakulösa gudomliga ingripanden. Men icke blott den faktiska tillkomsthistorien blir fastsittande i immanensen, utan också skriftinnehållet med avseende på dess uppenbarelsehalt. Nya Testamentets skrifter kunna, säger Rydberg, betraktas som ett helt, därför att »de uppstått i ungefär samma tid, inom samma nationella idékrets, ur samma historiska orsak och samma andliga drifkraft, samt afhandla samma ämne, nämligen Jesu personlighet och verk, samt direkte eller indirekte äro ingifna af hans egna läror».[3] Är emellertid Kristus Nya Testamentets centrum i denna mening, så följer därav, att vad som gäller om Kristus också gäller om Nya Testamentet i dess helhet. Immanenstanken, som gäller Kristus, gäller m. a. o. hela skriftinnehållet. För Rydberg är Skriften icke Ordet såsom den levande Gudens paradoxala självmeddelelse till den syndiga människan, utan en framställning av det kristna idéinnehållet, vars centrum är idealmänniskan Kristus. Vad som sagts om Ignell gäller också i detta avseende om Rydberg.

---

[1] Ib., Bilaga, s. 11.

[2] Ib., s. 89, noten. Religiösa idéer ha en historisk utvecklingsgång och äro icke diktat av den helige Ande. Ib., s. 40, noten.

[3] Ib., s. 89, noten.

AXEL NYBLÆUS OCH CHRISTOPHER JACOB BOSTRÖM.

På samma linje som Ignell och Rydberg finna vi också boströmianen, professor Axel Nyblæus, vilken ingrep i den debatt, som med anledning av Rydbergs skrift om Bibelns Kristus utspann sig mellan Rydberg och biskop Beckman, och även i en uppsats om Th. Parker uttalade sitt ord i »den religiösa frågan».

I det stora hela ansluter sig Nyblæus till Rydberg. Beckmans uppfattning avvisas, för övrigt med onödig överlägsenhet. Beckmans försök till sammansyn av gudomligt och mänskligt i Kristus avfärdas som en enda serie av motsägelser. Men han brister icke blott i vetenskapligt tänkande, fråga är dessutom, om han icke är ganska »bortkommen ifrån den sanna kristendomen».[1] Rydbergs kristologi däremot accepteras i dess grundåsikt.[2]

»Men, ehuru Gud företrädesvis är närvarande och verksam i Kristi ande, så är Gud icke närvarande och verksam i honom allena, utan i hvarje mänsklig ande, och ehuru Gud med rätta kan sägas hafva företrädesvis i Kristus försonat verlden med sig själf, så verkar han för en sådan försoning äfven genom hvarje annan människa, som gör sig till ett organ för det goda eller för Guds rikes tillkomst. Denna sanning synes oss så enkel, att den icke borde blifva föremål för någon gensägelse.»[3] Med dessa ord avslutar Nyblæus sitt inlägg. Med dessa ord har han också angivit en typisk tendens i sin kristologiska åskådning: den absoluta skillnaden mellan Kristi person och den normalmänskliga personen upplöses. Närmare bestämt sker detta genom att kvarhålla Kristus inom det mänskligas sfär och samtidigt uppflytta människan till gudomlig dignitet. Beckmans distinktion mellan tvenne arter av sonligt förhållande till Gud,

[1] Om den religiösa tron och vetandet, s. 167.

[2] Ib., s. 190.

[3] Ib., s. 202.

Kristi och övriga människors, förklaras fullständigt förkastlig. Människan är ett Guds barn och äger inre väsenssläktskap med Gud. Det fordras endast en inre kris, en brytning med den köttsliga livsriktningen, för att hon aktuellt skall bliva vad hon till anlaget är. Denna utveckling är hennes bestämmelse.[1] Gud ingriper icke utifrån i människans liv, säger Nyblæus i uppsatsen om Th. Parker, utan är omedelbart närvarande i hennes väsende och leder så ytterst hennes utveckling[2], varför hon omöjligen i oändlighet kan framhärda i det onda[3]. Gudamänskligheten är således ingenting exklusivt för Kristus. Varje människa bär, likt Kristus, en gudamänniska inom sig, av vilken hela hennes sinnliga natur bör genomträngas.[4] Att Kristus är organ för Guds verksamhet är heller ingenting annat än vad som gäller om varje annan människa. Eftersom Guds ande ursprungligen bor i varje människa, så har också var och en bestämmelse att vara organ för Guds rikes förverkligande. »Men, om Gud ursprungligen och väsendtligen är närvarande i hvarje mänsklig ande, så måste han ock hafva varit det uti Jesu Kristi ande, och Guds närvaro i Kristus kan således ej betingas af någon särskild 'nådes-akt' af samma beskaffenhet, som den, för hvilken, enligt Biskop Beckmans mening, Jungfru Maria skall hafva varit föremål.»[5] Kristus är alltså helt igenom människa[6], men till skillnad från andra människor är han att fatta som den universella människan och släktets högsta och centrala personlighet[7]. Hos honom framträder den rena gudamänniskan i högsta möjliga aktualitet.[8] Kristi betydelse för mänskligheten slutligen jämföres med den betydelse, som »en viss ledande grundtankes uppgång till klarhet för människans medvetande eger för hennes lif i det hela». En sådan grundtanke kan länge utgöra den hemliga drivkraften i hennes strävande, innan den framträder i klarhet.[9]

[1] Ib., s. 166 ff. Jfr s. 105 ff.
[2] Ib., s. 120. [3] Ib., s. 136. [4] Ib., s. 146 f.
[5] Ib., s. 174. [6] Ib., jfr s. 161. [7] Ib., s. 190, 199. Jfr s. 147 ff.
[8] Ib., s. 150 f. [9] Ib., s. 151.

Hos Nyblæus återfinner man alltså den grundläggande tanken på det gudomligas immanens i det mänskliga och den obrutna kontinuiteten mellan mänskligt och gudomligt. Ut ifrån denna grundsyn har givetvis en av förutsättningarna för tanken på en särskild nåd eller särskild gudom i Kristus bortfallit. Hör gudomen till människans väsen, så behöver man icke förstå gudomen hos den person, där den bor i fullt mått, på annat sätt än som maximum av det normalt mänskligt-gudomliga. Eller för att använda Nyblæus' ord: människans gudomliga väsende framträder hos honom förverkligat.[1] Kristi personliga väsenshalt ligger i linje med den normalmänskliga. Också frågan om Kristi betydelse bestämmes av kontinuitetstanken. Kristus väcker till fullt medvetande, vad som redan tidigare grott i människans inre. Varje tanke på ett Guds särskilda handlande, som genombryter den normala utvecklingen, är utesluten. I dessa grundläggande tankar står Nyblæus på samma linje som Ignell och Rydberg. Att den spekulativa utformningen i vissa avseenden divergerar ändrar ingenting i denna sak.[2]

Också Nyblæus gör sig till tolk för kravet på historisk skriftforskning. Ja, här möter kravet på en strängare genomförd historisk forskning i Baurs och hans skolas anda. Som en ovetenskaplig halvhet betecknas den metod, som Rydberg av sina teologiska antagonister »låtit förleda sig» att använda, nämligen att anföra en mängd bibelställen utan att göra skillnad mellan N. T:s olika skrifter. Ganska ironiskt yttrar Nyblæus, att så länge Rydberg och Beckman fasthålla denna metod, så kunna de hålla på att vederlägga varandra snart sagt i det oändliga.[3]

Boströms temperamentsfulla stridsskrift, Anmärkningar om Helfvetesläran. Våra Theologer och Prester allvarligen att före-

---

[1] Ib., s. 149.

[2] Se t. ex. Nyblæus' kritik av Rydberg, ib., s. 190–199. Jfr Krook, a. a., s. 196 f. samt Rodhe, Den religiösa liberalismen, s. 368 ff. Om Nyblæus se vidare Rodhe, a. a., s. 265–293.

[3] Om den religiösa tron och vetandet, s. 176 ff.

hålla, var icke avsedd som ett inlägg i debatten om kristologin. Då Boström emellertid i denna skrift kommer in på frågan om kristusuppenbarelsen och dessutom ställer in sig i samma frontlinje som Rydberg och Ignell[1], så är det angeläget, i och för ytterligare belysning av denna linje, att undersöka några av skriftens huvudtankar.

Människan är, hävdar Boström, ett sinnligt förnuftigt väsen. Följaktligen kunna hennes kunskapskällor icke vara flera än förnuftet och sinnligheten. Något tredje gives icke. Icke heller i fråga om den religiösa kunskapskällan. »Hvad Theologerne säga att menniskan har erhållit genom Guds Uppenbarelse, det har hon i alla fall erhållit blott genom förnuftet, ehuru hon merendels icke har varit deraf klart sjelfmedvetande.»[2] Det svar, som ut ifrån denna grundposition måste komma att avgivas på frågan om kristusuppenbarelsen, utebliver heller icke. I själva verket är, menar Boström, Kristi egen kristendom att fatta som identisk med hans eget rena och djupa förnuft. Och i detta avseende står han helt på samma linje som alla andra människor, ty även för dem ligger den kristna sanningen tillgänglig i förnuftet. Det sant kristna och det sant förnuftiga är ett och samma. Tanken, att människorna icke kunna hava »någon annan källa för sann religiös kunskap, än förnuftet», gäller m. a. o. även om Kristus. Vad Nya Testamentet beträffar, så bevisar det i och för sig ingenting om en läras kristlighet, att den förekommer där, i all synnerhet som N. T. är yngre än kristendomen och de bibliska författarna inblandat en rad främmande judiska och grekiska föreställningar.[3] Om »Bibeln lär oss någonting, som är hvarken förnuftigt eller sinnligt, ja som till och med är stridande mot vårt förnuft och vår sinnliga erfarenhet, så lär hon oss någonting, som är hvarken verkligt eller nödvändigt eller ens möjligt».[4]

[1] Anmärkningar om Helfvetesläran, 2 uppl., s. 27 f., not 16.
[2] Ib., s. 4 f., not 4.
[3] Anmärkningar om Helfvetesläran, s. 4 f., not 2.
[4] Anmärkningar om Helfvetesläran, 3 uppl., s. 46.

Har Boström i sin stridsskrift antytt något om bakgrunden till påståendet om uppenbarelsens ursprung? Boström pekade på förnuftet som den religiösa kunskapens källa. Den närmare förklaringen lyder: »I detta är Han sjelf evigt närvarande.» Ja, han är där »hel och hållen närvarande, emedan Han såsom rent andelig icke kan vara delbar».[1] Med denna höga uppfattning av vårt ursprungliga väsens kvalitet är det givetvis fullt naturligt att det onda bestämmes såsom »endast en viss bestämdhet eller beskaffenhet hos menniskans sinnlighet (hela den sinnliga verkligheten deruti inberäknad), nemligen dess osamstämmighet eller disharmoni antingen blott inom sig sjelf eller ock med hennes förnuft».[2] Likaså blir det en omöjlighet för människan »att falla ifrån sin potens och förlora sitt eviga väsende, hvilket nödvändigt tenderar till det goda».[3] Det sista kan också uttryckas så, att Gud hos människan »utvecklar allt högre och högre lifsformer, hvarigenom det sinnligas magt hos henne blir mindre och mindre, och det förnuftigas magt deremot större och större». Men detta gör Gud »icke på något sätt medelbart och utifrån eller tillfälligt och tidtals, utan Han gör det omedelbart genom sig sjelf och inifrån — genom sin eviga närvaro i hennes ande».[4]

Tanken på en kontinuitet mellan gudomligt och mänskligt är tydligen karakteristisk även för Boström. Utan mera ingående filosofisk begrundning träder den till mötes i den avhandlade stridsskriften. Vad som kan konstateras är, att en sammansyn av gudomligt och mänskligt verkställts redan i fråga om det normalmänskliga. Inom ramen av denna normala gudamänsklighet ställes även Kristus.[5] Det mänskligt-gudomliga förnuftet är hos honom uppenbarelsens källa.

[1] Anmärkningar om Helfveteläran, 2 uppl., s. 5, not 4.

[2] Anmärkningar om Helfveteläran, 3 uppl., s. 12, not 10.

[3] Ib., s. 46. [4] Ib., s. 32 f. Jfr 1 uppl., s. 14, not 1.

[5] Jfr Nyblæus, Den filosofiska forskningen i Sverige, 4, Andra Afdelningen, s. 66: »Dock är Kristus såsom gudamänniskan icke specifikt skild från oss utan blott till graden, ty också hos oss finnes något mänskligt och något gudomligt.»

Kap. 3. Den konfessionella reaktionen.

Det objektivt-gudomligas rätt gentemot humanitetsdyrkan.

ANDERS FREDRIK BECKMAN.

I Tidskrift för Svenska Kyrkan 1851 tager Beckman upp den stridshandske, som Ignell kastat genom att utgiva Christendomens hufvudläror. Tonen är påfallande skarp och avvisande. Av den eljest försiktige Beckmans apologetiskt-polemiska skrifter torde denna, vid sidan av inlägget mot Boström, höra till de skarpaste. Sin granskning avslutar Beckman på följande sätt: »Vi längta ock att komma ut ur den qvalmiga atmospher, som fyller Schleiermachers lärobyggnad. Hr I. har något vädrat rummen, vi medgifva det gerna, och släppt in litet mera af himmelens ljus. Men detta är vådligt i ett kabinett för vaxbilder. Figurernas konstmässiga rörelser kunna endast vid lampsken utöfva sin förvillande magt på åskådaren. Dagens ljus förråder, att lifvet är blott sken, och lemnar åt den tänkande åskådaren qvar en viss obehaglig hemskhet, måhända förenad med en ej ringa benägenhet för den konstnärliga menniskohand, hvilken förmått åstadkomma ett så pass förvillande sken.»[1]

I Ignells framställning av Kristi person finner Beckman tvenne grundtankar. För det första får Kristus av tron icke betraktas annorlunda än sådan han framträder för den historiska betraktelsen, hans gudom icke tänkas större än dess uppenbarelse i den mänskliga ringheten. För det andra är Kristus allt vad han är i kraft av människans naturliga utveckling. Men,

[1] TSvK 1851, s. 153. Jfr s. 63.

frågar Beckman, är därmed uttömd den gudomens fullhet, som bodde i honom? Är det icke i stället så, att den förklarade mandomen eller »det tempereradt gudomliga» har till syfte att leda oss till det som vi icke se hos Kristus, nämligen Gud, som var i honom och försonade världen med sig själv? I själva verket visar Ignells betraktelsesätt, att han förkastat tron på Kristi verkliga gudom. Betonandet av det mänskligt naturliga så som Ignell utfört det har till resultat, att Kristus icke längre kan fattas som sann Gud och det eviga livet. Att byta bort det förment »vidunderliga» i kyrkans lära mot Ignells naturlighet vore detsamma som att beröva sig Gud i Kristus.[1]

För Beckman betyder Ignells sätt att konstruera Kristi person, att han avskurit för sig möjligheten att hävda Kristus som den fulla uppenbarelsen av Gud själv. Det är detta, Gud själv, som Beckman vill värna om. Att ett mänskligt väsen skulle kunna utveckla sig till att bliva Gud är ju en orimlighet, också för Ignells åskådning[2], men därmed är också naturutvecklingstankens inkompetens att uttrycka Guds fulla uppenbarelse klarlagd. Felet med Ignells åskådning är, sammanfattande sagt, att han fattar Kristi gudomlighet som produkt av mänsklig naturutveckling, alltså gör det mänskliga till gudomens källa, medan i stället Bibel och kyrkolära fatta det gudomliga som den personbildande principen och Kristi mänsklighet som produkt av en gudomlig akt, mandomsanammelsen.[3] Utgångspunkten för Beckmans kristuslära är ett objektivt-gudomligt handlande, icke en subjektiv-mänsklig process.

En annan sida av samma sak framgår av Beckmans kritik av det opersonliga draget i Ignells kristologi. I stället för den varma personlighet, som Skriften giver oss, möter den kalla kristusidén, ett ideal »hvars källa är uttorkad från jorden». »Här slår icke vidare hjerta mot hjerta, utan min tanke träffas allenast af ett ljus utgånget från sin källa för tvenne årtusenden sedan.» Gud är mig varken som Fader, Son eller Ande per-

[1] Ib., s. 138 ff. [2] Ib., s. 143. [3] Ib., s. 145.

sonligen närvarande. Men frågan är, om denna kristusidé kan utöva någon frälsande verksamhet. Är den till endast som sedlig åskådning, löst från den verkliga existensen, så kan den säkerligen uppväcka mycken livlig beundran, men knappast mera. Hjärtat blir främmande för Kristi person.[1] Eller, som Beckman i en tidigare recension uttryckt saken, »Christus-urbildens verkan på den beskådandes sinne är estetiskt-moralisk, analog med den, som hvarje idealiskt konstverk utöfvar på hvar och en, som begåfvad med sinne för skön sedlighet beskådar detsamma. Följdriktigt utvecklad tro vi denna åsigt nödvändigt leda till likgiltighet, huruvida 'Förlossaren lefver' eller ej, allenast Hans *minne*, såsom minnet af menskligheten *urbild* aldrig försvinner».[2] På samma sätt som Beckman vill slå vakt om den fulla och objektiva gudsuppenbarelsen i Kristus, vill han också värna om dess personliga karaktär i dess aktualitet här och nu.

För Beckman är Kristus uttrycket för en uppenbarelse, som blir i grund förvanskad, om den skall begripliggöras ur mänskliga processer. Dess personliga och objektiva art blir ännu tydligare, om man fattar i sikte hans syn på människan. Det var kärleken, som förmådde Gud att till den syndiga och gudsfientliga världen utgiva sin Son. Mot Guds handlande svarar tanken på människans oförmåga i andliga ting. Ignells bild av det myckna goda i hedendomen är falsk. Möjlighet att besegras av Guds ande äger människan, men icke någon aktiv kapacitet för det gudomliga. Hennes sinne är fientligt mot Gud.[3] Dessutom är hon på grund av Guds lag belastad med skuld. För Ignell däremot är synden ett led i Guds allmänna utvecklingsordning, och varje tal om skuld, tillräknande och ansvar måste därför vara oegentligt.[4]

I motsats till Ignell ledes Beckman icke av något intresse att för tanken möjliggöra eller begripliggöra uppenbarelsen. Den endast fastställes i sin objektiva och personliga gestalt som ett

[1] Ib., s. 136 f. [2] Frey 1842, s. 149 f.
[3] Jfr TSvK 1851, s. 147 ff. [4] Ib., s. 150 ff.

gudomligt faktum. Att Gud själv personligen kommer till den syndfördärvade mänskligheten är uppenbarelsens egenart i motsats till den utvecklings- och framstegsprocess, som Ignell har i sikte. Men då å andra sidan Beckman antyder, att Kristi syndfrihet kan ses i sammanhang med att kyrkans syndlära lämnar möjlighet till en mänsklig utveckling utan synd[1], så visar detta, att frågan efter det ur det mänskliga kontinuitetstänkandets synpunkt möjliga icke är honom helt främmande.

I Theologisk Tidskrift år 1862 utgav Beckman sin första skrift mot Rydbergs kristuslära, betitlad Nya Testamentets lära om Christi Gudom. År 1868 kom den andra motskriften med titeln Är Kristus i sin förut-tillvaro Idealmenniskan och icke Gud? I Teologisk Tidskrift 1871 och 1872 publicerades slutligen en granskning av professor Nyblæus' inlägg i debatten under rubriken Ytterligare gensägelser mot Kristi gudom. Att följa själva debattens gång, såsom den utvecklades i skrifter och motskrifter, är emellertid icke här uppgiften. Denna är i stället nu som tidigare och framdeles att klarlägga den kristologiska konstruktionens typiska halt och att söka tränga fram till den avgörande grundsyn, som bär upp de kristologiska bestämningarna.

Det gäller, menar Beckman i sin första skrift, icke att lösa de problem, som Skriften framlägger genom sina utsagor om Kristus, utan att rätt uppställa problemet genom att utreda, vad Skriften lär.[2] I det stora hela är också Beckmans skrift ett sammandrag av alla de bibelställen, som kunna tänkas tala till hans förmån, d. v. s. efter längre eller kortare diskussion visa sig tyda på Kristi gudom. Att uppvisa denna gudom som skriftenlig lära är huvuduppgiften.[3] Visserligen skulle man kunna taga utgångspunkten i människan Jesus och visa, huru hans karaktär blir fullständigt obegriplig, om den fattas som blott mänsklig. Men detta är icke Nya Testamentets eget fram-

[1] Ib., s. 140 f.
[2] TT 1862, s. 282. Jfr TT 1871, s. 27.
[3] TT 1862, s. 239, TT 1863, s. 89.

ställningssätt. Här framställes han i stället först och främst som ett gudomligt, övermänskligt subjekt, vars reala tillvaro ingalunda först börjar med jordelivet.[1] Först det andra läget, som detta subjekt befinner sig i, är jordelivet. Det tredje är dess överjordiska härlighet efter bortgången från världen. Alla dessa lägen äro principiellt lika betydelsefulla för att förstå Kristi person, men viktigast äro dock vittnesbörden om det överjordiska livet, eftersom detta är själva roten till denna underbara personlighet.[2]

Utgångspunkten skall tagas i den metafysiska tillvaron. Vad som är och sker i den överjordiska världen är grundläggande för den fortsatta händelseutvecklingen. Skriftens mening är nu, att Kristus före sitt framträdande som människa haft real, »aktuel» och personlig tillvaro i himmelen. Alla försök att bestämma denna tillvaro som blott ideell, såsom gudomlig tanke, äro bortförklaringar[3]; för övrigt lösa idealismens funderingar om potentialitet och aktualitet ingalunda livets gåta.[4] Redan i detta avseende skiljer sig Kristus från alla andra människor, ty, heter det mot Rydberg, »föreställningen om en real preexistens, såsom i allmänhet tillkommande menniskan, är för Skriften alldeles främmande».[5] Lägges härtill Kristi egenskap att vara en oskapad varelse, så är också hans gudomliga natur bevisad, ty tanken på en oskapad varelse, som icke vore Gud, är likaledes fullständigt främmande för Skriften.[6] En närmare bestämning av denna gudomliga natur utvinnes genom explikation av innebörden i uttrycket Guds Son.[7] Till skillnad från annat barnaskapsförhållande visar sig Sonens vara ett sådant, som uppstår, när »subjektets ursprungliga tillvaro är frukt af ett gudomligt födande i egentlig mening, ett födande hvarigenom Fadrens gudoms-väsende sjelf liksom utgjuter sig och i sonen antager sjelfständig, personlig gestalt och tillvaro, ett födande, som således sätter Sonen med afseende på väsensbeskaffenhet i full jemnlikhet med Fadren, såsom Gud af Gud.» Ett grundfel

[1] TT 1862, s. 232 f. [2] Ib., s. 237, 239. [3] Ib., s. 239 f.
[4] Ib., s. 242. [5] Ib., s. 243 f. [6] Ib., s. 248 f. [7] Ib., s. 249 ff.

hos Rydberg är, att han försöker utsudda gränsen mellan detta barnaskap och de troendes.[1] Tron stannar emellertid icke vid den antydda väsensgemenskapen. Dess på Bibeln grundade lära är, att Fader och Son äro i väsendet ett, ett gudomsväsende.[2] Till sitt väsensinnehåll är Sonen »identisk» med Fadern.[3] En åtskillnad är emellertid samtidigt tillfinnandes. Fadern, som den födande, är den ursprunglige, Sonen måste i enlighet med sitt begrepp betraktas som härledd, »originerad». Detta betyder dock icke, att den ene är före den andre. Gud har aldrig varit utan sin avglans. Icke heller betyder förhållandet av ursprunglighet och härleddhet någon åtskillnad i väsende. Det angår endast det personliga tillvarelsesättet, varför kyrkan väl kan tala om personalsubordination, men aldrig om väsenssubordination i ariansk mening, d. v. s. i betydelse av underlägsenhet i gudomsart.[4] Svårigheten att upprätthålla både enheten och åtskillnaden döljer Beckman icke för sig. Rationalismens tillvägagångssätt, att utplåna motsägelsens ena membrum, avvisas dock bestämt.[5]

Ur Skriften läser Beckman fram tanken på Kristi fulla gudom i hans förtidliga tillvaro. Hans gudomliga egenart framställes såsom ett metafysiskt förhållande. Det beror av en evig process inom gudomen.[6] I övrigt är tydligt, att Beckman arbetar med bestämningar och bilder, som samtliga falla inom den hävdvunna

[1] Ib., s. 254. Jfr Rydberg, Bibelns lära om Kristus, 2 uppl., s. 92 f.

[2] TT 1862, s. 261.

[3] Ib., s. 263. Fader och Son äro en Gud i ett och samma gudomsväsende. Jfr ib., s. 276, TT 1863, s. 86.

[4] TT 1862, s. 262 f., TT 1863, s. 88, Är Kristus i sin förut-tillvaro Idealmenniskan och icke Gud?, s. 7.

[5] TT 1863, s. 12. Att det skulle vara »utomordentligt karakteristiskt» för Rydbergs vedersakare att söka uppvisa, huru dogmat »låter sig rationellt förklaras» (Aulén, Adertonhundratalets kristologiska brytningar och nutiden, Svensk Teologisk Kvartalskrift 1930, s. 41. Jfr Aulén, Religionssynkretismen i Sverige under 1800-talet, Svensk Teologisk Kvartalsskrift 1935, s. 365.), kan alltså för Beckmans vidkommande icke vara fullt korrekt. Frågan om Beckmans ställning till rationalismen skall senare utförligt behandlas.

[6] TT 1862, s. 260.

dogmatiska ramen. Utöver den traderade kyrkolärans väsentliga bestämningar har han icke gått. Den bibliska kristusläran har hittills sammanfallit med den kyrkliga traditionens dogmatiskt fixerade.[1]

Kristus, som det evigt varande väsendet, har lämnat den eviga världen, antagit mandom och inträtt i den mänskliga historien.[2] Ordet som vart kött är samma person som den historiska personligheten Jesus av Nasaret.[3] Den varelse, som sändes och kommer till världen, är Guds Son av evighet.[4] Gudomens fullhet bor i Jesus, men icke av metafysisk nödvändighet utan på grund av gudomligt rådslut.[5] Till sitt resultat sammanfaller den gudomliga nådesakten, som jungfru Maria blev föremål för, med den gudomliga nådesakten, som beskrives med orden: Ordet vart kött.[6]

Det är innerst ut ifrån denna syn på Jesu person som det faktiska historiska resultatet av en gudomlig akt, som Beckman bestrider lämpligheten av Rydbergs tes, att utgångspunkten skall tagas i hans mänsklighet, om man rätt skall förstå hans person. Rydbergs tillvägagångssätt bereder så lätt rum för den hemliga förutsättningen, att den som är sann människa icke kan vara mer än människa.[7] Genom att tolka uttrycket förenlig med människan såsom liktydigt med blott mänsklig har han också i själva verket bundit sig vid en viss bestämd förutfattad mening, som hindrar honom att se och erkänna, att hos Jesus övermänskliga, ja, gudomliga egenskaper icke blott äro med hans mänsklighet förenliga, utan faktiskt förenade.[8]

---

[1] I slutorden av sin granskning förklarar sig Beckman fullt solidarisk med den athanasianska bekännelsens bestämningar. Denna för Rydberg särskilt förhatliga bekännelse angives äga sanningen som »frukt af kyrkans dialektiska tankeverksamhet i ordets betraktelse». Denna verksamhet är närmast orsakad av villfarelsernas och den falska reflexionens ständiga anlopp. Bekännelsen är ett värn mot dessa. Men den har betydelse endast för dem som äro mäktiga dylik tankeverksamhet. TT 1863, s. 90 ff.

[2] TT 1862, s. 243. [3] Ib., s. 238 f. [4] Ib., s. 259.

[5] TT 1863, s. 71. [6] TT 1862, s. 258. [7] Ib., s. 231, jfr s. 248.

[8] Jfr ib., s. 286.

Det är, säger Beckman, församlingens stående uppgift att fasthålla den sanningen, att Kristus är både Gud och människa, och detta »utan intrång på hans personliga enhet och helgjutenhet».[1] Båda momenten framhållas också genomgående. I fråga om själva konstruktionen, som skall klargöra förhållandet mellan mänskligt och gudomligt, möter vid en jämförelse med den traderade kyrkolärans bestämningar inga nyheter, även om Beckman tycks undvika dess tekniskt-terminologiska apparat. Huvudsynpunkten är, att det mänskliga är »ett af gudomen till personlig enhet upptaget organ, i och genom hvilket gudomen verkar».[2] Vad som åsyftas är en sammansyn av gudomligt och mänskligt av exklusiv art, och detta i skarp motsättning till det rydbergska försöket att ställa Kristus och människan på samma plan. Tidigare ha vi sett Beckman reagera mot Rydbergs försök att sudda ut gränsen mellan Kristi preexistentiella sonskap och de troendes. Här gäller oppositionen Rydbergs strävan att förvandla Kristi gudom till något, som alla människor böra sträva efter och verkligen också, likt Kristus, äro i stånd att uppfyllas av.[3]

[1] Ib., s. 226.

[2] TT 1863, s. 66, jfr s. 77. Bristande överensstämmelse med gammalortodoxin, som skarpt skiljer mellan incarnatio och exinanitio (jfr Nitzsch, Lehrbuch der evangelischen Dogmatik, s. 519), kan dock konstateras, när Beckman bl. a. i ett uttalande direkt identifierar inkarnationen med »antagandet af tjenareskepelsen». Är Kristus i sin förut-tillvaro Idealmenniskan och icke Gud?, s. 55. Tanken, att det är det gudomliga subjektet, som uttömmer eller förnedrar sig (Ib., s. 55 f.), delas heller icke av den äldre ortodoxin, som bestämt förnekar att λόγος ἄσαρκος vore förnedringens subjekt. Jfr Nitzsch, a. a., s. 519; Schultz, Die Lehre von der Gottheit Christi, s. 259 f. Av flera uttalanden får man också det intrycket, att gudomen i någon mening utblottat sig för att kunna anpassa sig efter mandomens art. Kristi mänskliga begränsning betonas starkt. T. ex. TT 1862, s. 238, 268. I likhet med Rydberg har man svårt att värja sig för intrycket, att Beckman kommit i snubblande närhet av den nyare kenosisteorin. Jfr Rydberg, Bibelns lära om Kristus, 3 uppl., s. 271 f. samt Beckmans svar i Är Kristus i sin förut-tillvaro Idealmenniskan och icke Gud?, s. 10.

[3] TT 1863, s. 71 ff. Jfr Rydberg, Bibelns lära om Kristus, 2 uppl. Bilaga, s. 38 f.

Den exklusiva gudom, som Kristus äger, är också tydligt återspeglad i hans jordiska liv. Obundenheten av tidens och rummets skrankor samt den gudomliga makten och allvetenheten framskymta profetiskt genom tjänaregestalten[1]; heligheten och renheten framstå i klart ljus.[2] Det sistnämnda gäller också först och sist hans kärlek. Ju mer man betraktar hans liv, särskilt om man själv får erfara hans kärleksverk i sitt hjärta, desto tydligare blir det, att Kristi kärlek är Guds egen kärlek. Guds och Kristi kärlek sammanfalla. Men kärleken är Guds innersta väsen, varför Kristus alltså är att betrakta som uppenbarelsen av Guds innersta hjärtelag. Och detta gäller i lika mån om kärlekens innerlighet som om dess gudomliga majestät. I Kristus framlyser den himmelska nåden och godheten i dess »nedlåtande» gestalt, i oändlig mildhet mot en fallen och förhärdad värld, vilket »bör vara tillräckligt att låta oss i denne mästare se någonting mer, än en blott mensklig mästare».[3]

Beckman återkommer alltså till det framställningssätt, som han visserligen godkänt men ansett mindre lämpligt, nämligen att påvisa gudomen i dess uppenbarelse genom mandomen. Skillnaden är bara den, att han nu har s. a. s. evighetsaspekten i exklusiv mening bakom sig. Den som uppenbaras i mänsklig ringhet är han, som av evighet är Guds självuppenbarelse. Tanken, att denna uppenbarelse är en frälsande kärleksuppenbarelse, giver dessutom tydligt besked om läroformuleringarnas religiösa substans. Om denna innebörd iakttages nämligen under de exegetiska och dogmatiska utredningarna en viss förtegenhet. Vad som intresserar Beckman är att ur Skriften uppvisa läran, icke att utlägga lärans bärande religiösa intentioner. Striden har från Beckmans sida väsentligen karaktären av lärostrid. Nya Testamentets *lära* om Kristi gudom är det som skall framställas. Resultatet blir lika med ett sammandrag av dogmats grundbestämningar. I detta intresse för själva det läro-

[1] TT 1862, s. 271 ff., 282 f.
[2] Ib., s. 278 f.
[3] Ib., s. 265 ff.

mässiga står Beckman för övrigt på samma linje som Rydberg. För Rydberg är huvudsaken att riva sönder den ortodoxa läran och i stället framlägga Bibelns *lära* om Kristus. Något större intresse för frågan om de religiösa grunddata, som läroformuleringarna vilja slå vakt om, kan icke spåras. Den gemensamma intellektuella grundsynen gör det däremot för Beckmans motståndare både lätt och välkommet att uppvisa kyrkolärans motsägelser.[1] På detta plan var givetvis denna kritik väl motiverad.

Vad som sagts om läran är emellertid icke så menat, som om denna skulle stå skymmande i vägen för det religiösa innehåll den vill förmedla. Tvenne ting framgå dock klart av Beckmans kristologiska bestämningar. För det första: utgångspunkten för den uppenbarelse, som i Kristus har sitt uttryck, skall tagas i det objektivt-gudomliga; för det andra: uppenbarelsen är ett personligt gudshandlande. Mötet mellan gudomligt och mänskligt beror av en rörelse, vars utgångspunkt är Gud själv i den eviga världen, och vars riktning är nedstigande, nedlåtande. Guds Son icke blott lyfter människan upp till sig, säger Beckman, han sänker sig också ned till henne. Han blir kött för hennes frälsnings skull.[2] Det egenartade förhållandet mellan gudomligt och mänskligt hos Kristus beror på att Gud nedlåtit sig till mandomsanammelsens särskilda handling, framhålles mot Nyblæus.[3] Bakom de stela bestämningarna av förhållandet mellan Fader och Son och av inkarnationen döljer sig följande bekännelse: »Och det efter lefvande Gud törstande hjertat skall städse såsom sin dyrbaraste klenod bevara och fasthålla denna visshet, att den helige Guden, hvilken bor i ett ljus, dit ingen inkomma kan, genom enfödde Sonen, sitt härlighets sken och sitt väsendes rätta afbild, trädt sjelf in ibland menniskorne, blifvit kött af deras kött och derigenom blifvit icke blott hvad han i sig sjelf är: sanningen och lifvet, utan hvad han till deras

[1] Jfr t. ex. Nyblæus, Om den religiösa tron och vetandet, s. 161.
[2] TT 1862, s. 256.
[3] TT 1871, s. 26.

frälsning måste vara och ensam kan vara: *vägen, sanningen och lifvet.*»[1]

Från sina motståndare skiljer sig Beckman icke genast däri, att det är Guds fulla uppenbarelse i Kristus, som är det centrala. Både Ignell och Rydberg skulle med ett visst berättigande kunna säga, att detta just var den springande punkten i fråga om deras ideale och urbildlige Kristus. Frågar man efter uppenbarelsens rörelseriktning, framträder i stället divergensen i full klarhet. För Ignell och Rydberg är uppenbarelsen en immanent utvecklingsprocess i kraft av Guds immanens i mänskligheten. Är Kristus inställd i denna process som det mänskligt-gudomligas maximum, så är han uppenbarare i den meningen, att det idealt mänskliga är det gudomligas spegel. Människan uppenbarar Gud. För Beckman är uppenbarelsen den personlige Gudens eget handlande. Han nedlåter sig till, han kommer till mänskligheten — han själv i Kristus.[2] Gud uppenbarar sig för människan. Kristusundret är, säger Beckman i annat sammanhang, »den eviga sanningens och helighetens personliga inträdande i den af mörker och synd beherskade verlden».[3] I kraft av denna uppenbarelsesyn har också människan säkerhet för det som hon skattar högst, syndarens visshet om att verkligen möta Gud själv. Skulle Guds kärlek bestå däri, att han utgivit en människa för att frälsa människan, så kunde Kristi nåd icke vara gudomlig nåd för syndaren, och Guds kärlek bleve fördunklad.[4] Hebreerbrevet betonar Kristi gudom för att stärka vår förtröstan på kraften av hans ämbete.[5]

Framställningen har visat, att i Beckmans kristologiska be-

[1] Är Kristus i sin förut-tillvaro Idealmenniskan och icke Gud?, s. 64.

[2] I Kristus vill församlingen tillbedja Herren, som enligt Gamla Testamentets löften själv skulle komma och förlossa sitt folk. Ib., s. 21.

[3] TT 1888, s. 97.

[4] Är Kristus i sin förut-tillvaro Idealmenniskan och icke Gud?, s. 65.

[5] TT 1863, s. 24. Jfr TT 1862, s. 239: Kristus är »en förargelseklippa för det småförnuft, som tycker sig vara för stort att gå i Guds Andas skola, under det att de, som tro på honom, hafva i honom en kostelig hörnesten, på hvilken de hvila tryggt».

stämningar kommer ett från den Ignell-Rydbergska linjen klart åtskilt uppenbarelsebegrepp till uttryck. Guds förhållande till mänskligheten bestämmes med Guds personliga och objektiva handlande som utgångspunkt.

På samma sätt som inlägget mot Ignell är Beckmans ovan klarlagda kristuslära problemlös i den meningen, att frågan om dess mänskliga tänkbarhet och möjlighet varken ställes eller löses. Uppenbarelsen endast fastställes som skriftenligt och gudomligt faktum. Dock med en viss modifikation. Att Beckman icke varit helt främmande för denna frågeställning framgår icke minst av hans iver att utmönstra den i skriften mot Rydberg.[1] Det väcker också en viss undran, när den kristna spekulationen tilldelas uppgiften att visa upp den inre enheten av kristologins komplex av motsägelser.[2] Icke heller ställer sig Beckman avvisande till frågan om kristuslärans överensstämmelse med det förnuftiga religiösa tänkandets »rättmätiga» fordringar.[3] Frågeställningen finns där, men den har icke fått inverka på bestämningen av Skriftens kristuslära.

Enligt Beckman låter Kristi fullkomliga mänsklighet icke förklara sig ur den syndbesmittade mänskliga utvecklingen.[4] Ignell och Rydberg dömde icke så hårt om det mänskliga. Kristi sammanhang med det mänskliga var därför icke heller för dem en omöjlig tanke. På samma sätt som uppenbarelsebegreppet hos dem sammanhängde med en bestämd syn på människans väsenshalt och resurser, blir icke heller Beckmans uppenbarelsebegrepp fullständigt klarlagt, förrän människans position i förhållandet Gud—människa fixerats.

Som tidigare påpekats söker Rydberg tolka antitesen köttet—anden ut ifrån preexistenstanken. Köttet som människans lägre, sinnliga beståndsdel befinner sig i strid med hennes högre, från himmelen stammande beståndsdel, anden, och andens bestämmelse är att under denna strid förverkliga sina latenta anlag. Enligt Beckman är detta resonemang en fullständig

[1] TT 1862, s. 228. [2] TT 1863, s. 12.
[3] Ib., s. 89. [4] TT 1862, s. 279.

snedvridning av apostelns mening. Visserligen är det sant, att människan består av dessa beståndsdelar, men härav kan aldrig dragas någon skriftenlig slutsats till den innerst sett gnostiska uppfattningen, att köttet i och för sig strider mot anden i och för sig.[1] I och för sig är kroppen icke en anden tyngande boja. »Menniskan är med lika nödvändighet en lekamlig som en andelig varelse, och till menniskoandens begrepp hör att vara i lefvande gemenskap med lekamligheten såsom organ.»[2] Visserligen är det sant, att genom synden en rubbning ägt rum i det harmoniska förhållandet mellan de tvenne faktorerna i den meningen, att köttet icke längre är andens lydiga organ. Men härvid måste ihågkommas, att när människan fallit i synd, så har hon i sin helhet trätt i etiskt motsatsförhållande till Gud. Såväl köttet som anden äro besmittade av synd, och det normala tillståndet är därför ingalunda återställt därmed, att anden vinner herravälde över köttet. Står människans ande i strid med Guds ande, så är i stället människans status just köttslig, d. v. s. *»på ett gudlöst vis mensklig»*. Användes termen kött i detta sammanhang, så är det liktydigt med uttrycket den gamla människan, d. v. s. hela människan såsom genomträngd av synden. Uttrycket köttslig har här ingenting att skaffa med köttet som beståndsdel av människan. Uttrycket köttets gärningar gäller därför ej heller människans ena beståndsdel, utan hela den syndiga människan, jaget såsom enhet av ande och kött. Sammalunda är det icke människans ande, vilken kan vara både helig och ohelig, utan Guds helige andes renande verksamhet, som gör hela människan andlig.[3] Och när Paulus talar om människans barnaskap hos Gud och födelse av Gud, så beror detta på nyfödelsen och icke på att den syndiga människan genom sin andes preexistentiella härkomst skulle äga gudsbarnaskap. Utan delaktighet i nåden är människan i stället såsom helhet kött och ett vredens barn. Och vad beträffar den paulinska indelningsgrunden efter köttet —

[1] Är Kristus i sin förut-tillvaro Idealmenniskan och icke Gud?, s. 38 f.
[2] Ib., s. 46. [3] Ib., s. 40 ff.

efter anden, så är den ingalunda antropologisk, som Rydberg velat göra gällande, utan soteriologisk.[1]

Mot Rydbergs dualistiska antropologi hävdar Beckman med kraft en helhetsbetraktelse av människan.[2] Såväl i fråga om människan ur immanent synpunkt som när det gäller gudsförhållandet i egentlig mening, människan ur soteriologisk synpunkt, är den dualistiska antropologin felaktig. Människan är en enhet och en helhet och såsom sådan behärskad av synden. I något annan nyansering skulle detta påpekande lika väl kunna ha riktats mot Ignell, Boström och Nyblæus. Skillnaden mellan de båda betraktelsesätten angiver Beckman vara liktydig med skillnaden mellan nyplatonsk och kristen gnosis eller »rent ut sagdt, som mellan hedendom och kristendom».[3]

Innan detta närmare utföres, måste emellertid först påpekas, att Beckman icke genomgående avvisar det rydbergska betraktelsesättet. Den tanken antydes, att människan genom sin ande är i naturhänseende besläktad med Gud och att också den köttslige på grund av denna fysiska frändskap kan sägas vara av Guds släkte. Vidare uppgives släktskapen med Gud vara villkoret för människans tillvaro såsom människa och indirekt för barnaskapet hos Gud.[4] Bakom det immanenta betraktelsesättet, såsom det här utförts, skymtar åter intresset för det obrutna och förmedlade sammanhanget, vilket i sin tur visar tillbaka på frågan efter det mänskligt möjliga.

Beckmans genmäle till Nyblæus är bland annat en uppgörelse med dennes kritik av Beckmans distinktion mellan Kristi sonskap och de troendes. Nyblæus hade hävdat, att grundtanken i Kristi lära vore den, att Gud är människornas rätte

---

[1] Ib., s. 42 ff. Jfr Rydberg, Bibelns lära om Kristus, 3 uppl., s. 214.

[2] Jfr TSvK 1850, s. 36 samt Notionem peccati ad normam fidei christianae thetice explicatura dissertatio, s. 42: »Proinde hominem ex corpore et spiritu ita compositum credamus, ut in concretam personalitatis identitatem coaluerint ambo compositionis elementa.»

[3] Är Kristus i sin förut-tillvaro Idealmenniskan och icke Gud?, s. 45.

[4] Ib., s. 39, 45.

fader och de hans söner eller barn, varför människan måste tänkas ha i Gud den personliga grunden för sin tillvaro, inre väsensgemenskap med honom och delaktighet i hans liv och således vara åtminstone till anlaget ett Guds barn.[1] Härtill genmälte Beckman, att Skriften aldrig benämner alla människor utan undantag Guds barn, men att den dock i viss mening kan sägas betrakta dem som sådana.[2] Mot tanken, att människan i Gud har den personliga grunden för sin tillvaro, har han intet att invända, blott man kommer ihåg, att hon har det genom skapelse och icke, som enfödde Sonen, genom födelse.[3] Och försåvitt anlag sättes som identiskt med möjlighet, bestämmelse, så godtager Beckman likaså tanken, att människan är till anlaget ett Guds barn.[4] Likaså förklaras bestämningen delaktighet i Guds väsende för fullt legitim, om härmed blott förstås, att människan har gemensamt med Gud att vara till som självmedveten och självbestämmande varelse, alltså personlighet. Ty det är detta som utmärker frändskapen mellan människans och Guds ande.[5] Felet med den »moderna» kristendomen är enligt Beckman det, att den i denna människans beskaffenhet ser den förnämsta, ja, den enda anledningen till att benämna Gud människornas rätte fader, medan Skriften i stället härleder detta ur Guds förbarmande kärlek mot alla människor här i nådens tid.[6] Genom detta förbiseende visar sig den moderna kristendomen vara »ingenting annat, än ett försök att medelst tillsats af några elementärt judiska och kristliga föreställningar, reducerade efter en viss modern metafysiks skala, uppfriska den gammalhedniska kosmogoniska åskådningen».[7] Härmed sammanhänger ett annat förbiseende från den moderna kristendomens sida. Den ser icke, att det är sinnelaget, andelivets etiska eller oetiska halt, som enligt Skriften är det avgörande i fråga om människans barnaskap.

[1] Nyblæus, Om den religiösa tron och vetandet, s. 166 f., 202.
[2] TT 1872, s. 4, 19, 31. [3] Ib., s. 12. Jfr s. 9 f., 24.
[4] Ib., s. 13. [5] Ib., s. 14 ff. Jfr s. 10 f.
[6] Ib., s. 17 f. [7] Ib., s. 19.

Är sinnesarten av djävulen, så är hon ett djävulens barn. Den »fysiska» frändskapen förlorar härvid utslagsgivande betydelse.[1] Kan man med full rätt säga, att alla människor äro till anlaget Guds barn, så måste emellertid samtidigt betonas, att ingen utom genom nyfödelsen i verkligheten är det. Men härvid är det synnerligen angeläget, »att man icke missbrukar den sanning, som kan ligga i talet om ett allmänt barnaskap, till en säkerhet, som förbiser, att det sannskyldiga barnaskapets möjlighet *kan* undanträngas icke allenast af detta barnaskaps *verklighet*, utan ock af dess *omöjlighet*, äfvensom att man icke föreställer sig, att det allmänna barnaskap, som är ett anlag till sannskyldigt barnaskap, utgör en osviklig underpant på det barnaskap, som är full sanning och verklighet. Inom frihetens verld, lika visst som inom naturens, kan anlaget förqväfvas, bestämmelsen förfelas. Inom syndens verld går detta så mycket lättare, som anlaget till Guds rike genom motsatta verkande orsaker är reduceradt till ett minimum, så att det noggrant taladt är i verkligheten snarare en negativ, än en positiv möjlighet, en möjlighet hos menniskan att genom Guds andas verk omskapas, icke att sjelf utveckla sig till den genom hennes bestämmelse åsyftade verkligheten.»[2]

Den människa, som Beckman talar om, är således den i synd fallna människan, syndbefläckad till hela sin varelse, en människa, som icke äger några egna resurser att bliva ett Guds barn. Möjligheten är på grund av synden av negativ art, är icke en människans möjlighet. Frälsningens positiva möjlighet ligger hos Gud. Människans möjlighet är att av honom omskapas. Sammanhanget med uppenbarelsebegreppet är tydligt. Mot Guds nedstigande rörelse svarar på människans sida omöjligheten av en uppåtstigande rörelse på egen hand. Har Gud för människans skull blivit människa, så kan människan som sådan omöjligen tänkas äga någon aktiv kapacitet för det som Gud just genom sitt människoblivande vill realisera.

[1] Ib., s. 20 f. [2] Ib., s. 23.

Motståndarnas uppfattning kan så lätt missbrukas till en säkerhet, som i människans naturutrustning ser garantien för att hennes bestämmelse förverkligas. Det är detta som enligt Beckman gör den omöjlig som kristlig människobetraktelse. Kan människans immanenta andliga väsenshalt i någon mening giva en sådan garanti, så hamnar man förr eller senare på självfrälsningens väg.

Även av debatten med Nyblæus framgår emellertid, att Beckman icke är helt fri från motståndarnas betraktelsesätt. Att möjligheten till gudsbarnaskap kan fattas som en i någon mening immanent storhet, framgår tydligt av tanken, att livet i synden reducerar den vuxnes möjlighet till ett minimum, medan barnet, hos vilken »denna process» icke begynt, står närmare förverkligandet.[1] En tendens att fråga efter det ur immanent-mänsklig synpunkt möjliga föreligger alltså bredvid huvudintentionen att anlägga ett mot uppenbarelsebegreppet svarande perspektiv, där Gud och Guds objektiva frälsningshandlande dominerar betraktelsen.

Sannolikt ligger just här orsaken till att Beckman icke klart insåg, att det var den utpräglat antropocentriska grundsynen av liberalt utvecklingstroende kolorit, som *primärt* gjorde det omöjligt för hans motståndare att i Kristus se mer än en människa. På grund av Rydbergs påstående, att den primära källan till hans kristologi vore Nya Testamentet rätt tolkat, såg Beckman dessutom som sin huvudsakliga uppgift att framställa Nya Testamentets egentliga lära — naturligtvis ut ifrån sin uppenbarelsetro, iklädd den konfessionella dräkten. Och härvid kom striden om bibelläran faktiskt att skymma den innersta motsättningen, där tro stod mot tro.[2]

Undersökningen av Beckmans kristuslära har visat, att den

---

[1] Ib., s. 13, 21. I det naturliga finns en dunkel dragning till det högre, någonting med kristendomen befryndat, vilket är den »jordmån, i hvilken det eviga lifvet kan utsås och rotfästa sig». TSvK 1849, s. 46.

[2] Jfr Aulén, Religionssynkretismen i Sverige under 1800-talet, Svensk Teologisk Kvartalskrift 1935, s. 362.

bäres upp av ett från den liberala oppositionen fullständigt åtskilt uppenbarelsebegrepp. Den andliga rörelsens utgångspunkt, rörelseriktning och syftpunkt äro i grund olika fattade. Samtidigt har påvisats, att Beckman dock icke står helt främmande för den fråga efter det ur egenmänsklig synpunkt möjliga och tänkbara, som innerst sammanhänger med motståndarnas uppenbarelsesyn.

Den närmaste uppgiften är nu att undersöka sammanhanget mellan uppenbarelsebegreppet och några andra i debatten framskymtande problem: skriftuppfattningen och frågan om förnuftets kompetens i teologiska frågor. Måhända kan också orsaken till förekomsten av den tidigare uppmärksammade möjlighetsfrågan här få sin förklaring.

Som riktiga erkänner Beckman obetingat de grundsatser, med vilka Rydberg inleder Bibelns lära, nämligen att Bibeln är den högsta myndigheten i frågor, som röra den kristna läran. Samtidigt hävdas dock genast, att denna position icke är oförenlig med aktning för vad som under utvecklingens gång avsatt sig i kyrkans bekännelse.[1] Överensstämmelsen i den läromässiga bibeluppfattningen har tidigare antytts. Bibeln skall, säger Rydberg, användas som lagbok.[2] Den är m. a. o. att fatta som urkund för entydig kunskaps- och läromeddelelse. Just härav beror den ofruktbara stridsmetod, som båda de stridande begagna, nämligen att bekriga varandra med lämpliga dicta probantia.[3]

Härmed är det dock slut med överensstämmelserna. Invändningarna äro från Beckmans sida huvudsakligen tvenne. För det första gäller det Rydbergs rationalism. Hans grundförutsättning, att endast det kan erkännas som sant, som är logiskt motsägelsefritt, har gjort honom blind för Skriftens mening och förlett honom till omtydningar. Rydberg bär en ogenomskinlig bindel för ögonen[4], han kastar sig med »förstånds-

[1] TT 1862, s. 228 f.

[2] Rydberg, Bibelns lära om Kristus, 2 uppl., s. 1.

[3] Jfr Krook, a. a., s. 268 f. [4] TT 1862, t. ex. s. 242, 247.

fanatismens måttlösa bitterhet» över de kristna lärorna.[1] Den vulgära rationalismen ledes av den »obevista, obevisliga och obibliska förutsättningen, att Gud och menniska icke kunna vara förenade i en person». Vad som talar för Kristi mandom missbrukas till angrepp på hans gudom.[2] Men att på detta sätt blanda in förnuftssynpunkter, när det gäller att utreda, vad Skriften lär, även om detta skulle leda till rent nonsens, måste anses obefogat.[3] Det naturliga förnuftet har alltså icke domsrätt, när Skriften har talat, icke ens när uppenbarelsen framställes i intellektuellt motsägande satser. Det första sammanhänger intimt med gudsförhållandets särskilda art, det andra är ett offer åt den lärobestämda kristendomssynen. Att samma kristendomssyn också verkat i en annan riktning skall senare visa sig.

För det andra gäller kritiken Rydbergs sätt att använda religionshistoriska paralleller för att sprida ljus över Skriftens mening. Beckman vill icke förneka, att kännedomen om exempelvis den rabbinska litteraturen kan vara av värde för att belysa de bibliska författarnas mening. Men den försiktighet och urskillning, som härvid är av nöden, har Rydberg icke lagt i dagen. I stället uppställer han helt okritiskt rabbinernas meningar som måttstock för Skriftens ord.[4] Vad han därför

[1] Ib., s. 227.

[2] Ib., s. 290 f.

[3] TT 1863, s. 12. Jfr TT 1862, s. 286. Å andra sidan antyder Beckman, att inför andra förnuftsdomstolar, exempelvis Cramérs och Liljas, skulle Rydbergs teckning av människan Jesus stå sig lika slätt som kyrkans lära om gudamänniskan. TT 1862, s. 231 f. Om Cramér och Lilja se Rodhe, Den religiösa liberalismen, s. 105—113. Tydligen är det den spekulativa tendensen i Rydbergs kristologi, som Beckman här syftar på. Att Rydberg icke frigjort sig från förutsättningar hämtade ur Boströms filosofi antydes särskilt. TT 1862, t. ex. s. 228. Hela talet om universal- och idealmänniskan betecknas som en teosofisk fantasi (Är Kristus i sin förut-tillvaro Idealmenniskan och icke Gud?, s. 62), en »produkt af en temligen mystisk gäsning», njutbar endast för den som hungrar efter mystiska fantasier. Som reaktion på den torra rationalismen är denna mystik fullt begriplig. Ib., s. 65.

[4] TT 1862, s. 233. Jfr TT 1863, s. 7, 17 f.

uppvisat är, huru »rabbiner och med dem liktänkande rationalister» uppfattat Jesu ord, icke huru Jesus själv och hans apostlar menat dem.[1] Han har helt enkelt inlagt rabbinismens och platonismens fantastiska läror i Skriften.[2] »I stället för att låta Skriftens eget öfvernaturliga innehåll och dess specifika, gudomliga anda göra blicken klarseende, betraktar han allt genom det dimmiga glaset af rabbinsk och neo-platonsk gnosis och äflas att i dessas läror söka nyckeln till Skriftens helgedom».[3]

Att Beckman i denna kritik träffat rätt behöver endast i förbigående omnämnas. Rydberg har verkligen platoniserat den bibliska kristendomen.[4] Men vilken tolkningsmetod vill Beckman själv urgera? Vid frågan efter Skriftens mening bör man, säger han, stanna vid Skriften själv, låta den utlägga sig själv. Var och en bör själv få njuta rätten att tolka sina ord. Under inga omständigheter får detta bestyr överlämnas till vederbörandes antagonister.[5] Den tolkningsmetod, som i anslutning härtill urgeras, är analogimetoden. Såsom ett sammanhängande Guds ord skola Skriftens särskilda delar »ömsesidigt kasta ljus på hvarandra och på det hela, samt af detta belysas».[6] Skriftens andliga enhet är alltså förutsättningen. Så höra vi också Beckman uttala, att Skriften är »med sig sjelf öfverensstämmande»[7], »ett organiskt helt, genomträngdt och sammanhållet af *en* ande».[8] För Beckman är denne ande givetvis identisk med den helige Ande eller »Guds Anda», vilken i någon mening är att betrakta som skriftinnehållets yttersta källa.[9] Tolkningsmetoden har tydligen sin yttersta förutsättning i tanken på skriftordets gudomliga härkomst.

Härtill kommer en annan sak. Ovan har anförts ett uttalande, där Beckman poängterar vikten av att låta Skriftens

---

[1] TT 1862, s. 236.
[2] Är Kristus i sin förut-tillvaro Idealmenniskan och icke Gud?, s. 12.
[3] Ib., s. 67 f.
[4] Jfr Rodhe, Den religiösa liberalismen, s. 365; Krook, a. a., t. ex. s. 287.
[5] TT 1862, s. 236. [6] TT 1863, s. 32. [7] Ib., s. 39.
[8] TT 1872, s. 27. [9] Jfr TT 1862, s. 241, TT 1863, s. 39.

eget övernaturliga innehåll göra blicken klarseende. I samma anda framhålles, att bästa sättet att komma loss från de historiska sofismerna är att nalkas Skriften med uppriktigt sanningsbegär, ty endast härigenom erhåller man den helige Andes ledning och kommer till den syndanöd och det frälsningsbegär, »förutan hvilka det är omöjligt att rätt fatta och förstå ifrågavarande höga föremål».[1] En opartisk bibelläsare jämnställes med den som låter sanningens Ande upplysa sin blick.[2]

Av det anförda framgår, huru Beckmans skriftbehandling skiljer sig från Rydbergs. »Det värsta, som kunde sägas om ett verk, hvars författare bemödat sig om vetenskaplig objektivitet, vore väl att prisa det som 'ett alster af den fromma tron'»[3] — detta är Rydbergs position. Bibelforskning måste vara en forskning i tro — detta är Beckmans position. För Rydberg är Skriften en vanlig historisk urkund, vars mening först genom förutsättningslös vetenskaplig forskning kan läggas i dagen. För Beckman är Skriften ett inspirerat Guds ord, som genom den helige Andes verkande avslöjar sitt innehåll för den troende. Mot varandra stå ett ensidigt vetenskapligt och ett ensidigt religiöst betraktelsesätt av Skriften. Beckmans betonande av tron och Skriftens särskilda gudomliga härkomst ligger i direkt linje med hans uppenbarelsebegrepp.

Beckman gör icke anspråk på förutsättningslöshet. Han har redan en övertygelse, när han går till verket att vederlägga Rydberg.[4] Det är denna övertygelse vi försökt finna och bestämt som hans speciella uppenbarelsesyn. I de hävdvunna dogmatiska bestämningarna har den sitt uttryck. Trosövertygelsen och troslärans traderade bestämningar höra intimt samman. För Rydberg är detta detsamma som att på ovetenskapligt sätt vara bunden av dogmatiska förutsättningar. Beckman säges endast »explicera sin traditionsvis vunna privatmening och visa, huru han tycker sig återfinna den i de heliga urkun-

[1] TT 1863, s. 238. [2] Ib., s. 49.
[3] Rydberg, Bibelns lära om Kristus, 2 uppl., Bilaga, s. 12.
[4] TT 1862, s. 228.

derna». Han äger icke de elementäraste insikter i vetenskapligt tänkande.[1] Men vad Rydberg icke förstått är, att han själv trots anspråk på förutsättningslöshet också utgår från en bestämd grundövertygelse, vilken resulterar i en platoniserande omtolkning av skriftinnehållet.

Mot tanken på uppenbarelsen som ett exklusivt objektivt-personligt gudshandlande till förmån för den fördärvade människan svarar hos Beckman betoningen av tron mot förnuftet och av Skriftens ställning som ett till härkomsten exklusivt Guds ord. Med ledning av Beckmans övriga teologiska produktion skall denna ståndpunkt ytterligare preciseras och spörsmålet om orsaken till möjlighetsfrågans förekomst, som ännu ej fått svar, än en gång ställas.

Med skärpa avvisar Beckman såväl rationalismen som den rationala supranaturalismen. Båda utgå från en och samma förutsättning: att endast det är sanning, som bekräftas av självmedvetandet. Rationalismen prisgiver konsekvent hela kristendomens objektiva innehåll, eftersom det icke kan bringas till överensstämmelse med detta medvetande, resp. det naturliga förståndets och känslans lagar. Supranaturalismen däremot söker utvidga självmedvetandets sfär, så att trosinnehållet skall kunna tänkas rättfärdigat och bevisat av detta medvetande. För båda är »sjelfmedvetandets visshet om sig sjelf» den fasta punkten. Dess naturliga lagar göras till måttstock vid ställningstagandet till det kristna trosinnehållet.[2] Men hela detta tillvägagångssätt har sin dom i själva arten av den kristna sanningen. Denna framstår nämligen från början till slut som ett under, den undanbeder sig »alla de välmenta förnumstiga stöden» och fordrar i stället »att helt enkelt och enfaldigt tros».[3] Och tron på denna sanning har sin grund i Andens inre vittnesbörd och är därför aldrig beroende av någon mänsklig vetenskaps bevismöjligheter. Guds ord och löfte behöva inga »välmenta förnuftsapologier».[4] Den kristna tron är alltså både till innehåll

[1] Rydberg, Bibelns lära om Kristus, 3 uppl., s. 285 ff.
[2] TSvK 1850, s. 268 f. [3] Ib., s. 265 f. [4] Ib., s. 270 f.

och grundval något sui generis, som bestämt avböjer varje behandling utifrån, från principer, som icke äro dess egna men axiomatiska för det naturliga medvetandet.[1] Ut ifrån detta energiska hävdande av trons egenart och självständighet fäller Beckman också en gemensam dom »öfver så väl rationalismen, den må uppträda såsom spekulativ eller vulgär, som öfver den moderna supranaturalismen i alla dess skiftningar af supranaturalistisk rationalism, rationalistisk supranaturalism, känslotheologi, ästetiserande moraltheologi eller dylikt».[2]

Man kunde vänta sig, att denna position skulle förbjuda varje förmedlande tendens. Så är emellertid icke fallet. Icke långt före det sista uttalandet bekänner sig Beckman till uppgiften att söka en försoning mellan tro och vetande.[3] Härvid kan påpekas, att Beckman började som filosof och att den filosofi, som från början av studietiden blev föremål för hans särskilda studium, var den hegelska.[4] Den som från barndomen lärt sig att leva i enkel bibeltro mötte här den åskådningen, att uppfattningens form bestämmer sanningens valör och att därför det religiösa fattandet av den absoluta sanningen i föreställningens form har en oklar, tvetydig och godtycklig karaktär, som åt religionen vindicerar endast en förberedande plats i jämförelse med filosofin, som genom begreppsmässigt tänkande ensam kan fullkomligt framställa den eviga sanningen.[5] Problemet om förhållandet mellan tro och vetande blev med nödvändighet aktuellt.

Beckmans tidigare skrifter bära tydliga spår av förmedlingsförsök. Å ena sidan fordrar tron att bli fattad i tanke och begrepp. Den sanning, som det gudomliga ordet förmedlat åt den troende, har nämligen av denne mottagits som omedelbar visshet och förnimmelse i aningen och känslan. Men för att

[1] Jfr ib., s. 273. [2] Ib., s. 271. [3] Ib., s. 259.

[4] Sondén, Biskop A. F. Beckman, t. ex. s. 21 f., 27 ff. Jfr Rudin, Waldemar Rudin, s. 49.

[5] Jfr t. ex. Kühler, Sinn, Bedeutung und Auslegung der heiligen Schrift in Hegels Philosophie, s. 56 ff.

människan skall bliva helt genomträngd av sanningen fordras, att denna även blivit fattad av tänkandet, ty detta är ett väsentligt moment i hennes mänsklighet. Tänkandet har att till begreppsmässig klarhet utveckla det som föreligger såsom omedelbar visshet; eljest förbliver denna såsom aning och känsla omeddelelig och outsäglig.[1] Tron behöver visst icke ängslas för ett sådant tänkande, som just vill »ur henne begripa henne sjelf».[2] Men å andra sidan är också vetandet utan tron en omöjlighet. Ty vetandet är lika med ett inträngande i själva saken, d. v. s. sanningen, och en utveckling av dess begrepp, men detta förutsätter, att sanningen redan befinner sig i medvetandet, ehuru till tankeinnehållet outvecklad. Men detta är just detsamma som att den tros. Tanken kan icke nå sanningen, om icke denna först blivit genom tron försatt i medvetandet. »Hvad jag ej tror, kan jag sålunda icke ens försöka att begripa; och om jag begriper sanningen så är det visst att jag förut trott densamma.»[3] Tron är vetandets livsprincip och grund[4], »allt vetandes alstrande grund»[5]. Strid mellan tro och vetande i allmänhet är alltså icke möjlig. Men mellan enskilda arter av dem? Ett vetande, som står i strid med ett visst trosinnehåll, är dock alltid ett vetande om och i kraft av den tro, som är dess livsprincip. Detta speciella vetande är i full överensstämmelse med sin tro, om ock i strid med en annan.[6]

Idéhistoriskt sett har Beckman här utfört hegelska tankar i riktning mot den religiösa trons självständighet. Tanken på sanningens identitet i religion och filosofi, som dock icke utesluter, att religionen äger sanningen i en lägre form än filosofin, har här utförts i en annan riktning. Om sanningen mottagits av tron, så är den där full och hel. Det filosofiska tänkandet kan aldrig upphöja den på ett högre sanningsplan. Tänkandets uppgift är i stället endast att begreppsmässigt klarlägga, vad som faktiskt föreligger i tron.

Onekligen innebär denna tankegång ett försök att slå vakt

[1] Frey 1842, s. 512 ff. [2] Ib., s. 514. [3] Ib., s. 517.
[4] Ib., s. 518. [5] Ib., s. 519. [6] Ib., s. 520 f.

om trons självständighet och egenart. Teologin skall vara trosvetenskap, d. v. s. »en vetenskaplig eller begripande insigt uti den christliga trons innehåll, så vidt begripandets handling föranledes af tro, fortgår i tro och leder till tro på detta innehåll».[1] Det har framgått, att Beckman med den begripande tanken icke avser en tankeverksamhet, som genom yttre eller på annat sätt för tron främmande grunder vill »förklara» eller sublimera trosinnehållet eller upphöja sig till domare över detsamma. Det gäller »en utveckling af sanningens eget innehåll, hvarigenom vinnes insigt, huru denna stöder sig sjelf».[2] Det är tron, som ur sig skall utveckla en tankeverksamhet, »i och genom hvilken trons föremål upplåter och bestämmer sig sjelf för det tänkande medvetandet, för den öfver trons innehåll sig besinnande tron».[3] Tron är grunden och utgångspunkten, men sedan detta fastställts, behöver icke längre någon absolut gräns dragas mellan tron och förnuftet. Det senare både kan och bör sättas på trons ståndpunkt. Beckman citerar Anshelm: »Det tyckes mig vara en försummelse, om vi, sedan vi äre bekräftade vordne i tron, icke vinnlägge oss om att förstå hvad vi tro.»[4] De kristna mysterierna ligga icke så högt över förnuftet, att de icke av detta kunna »anammas, erkännas och tros».[5] Det naturliga medvetandet kan höjas till religionens ståndpunkt och finna giltigheten av dess bestämningar.[6] Det kristna medvetandet upptager så småningom i sig och förklarar det naturliga.[7] Teo-

[1] Ib., s. 511. [2] Ib., s. 5.

[3] TSvK 1850, s. 273. Jfr Notionem peccati, s. 3 f.: »Theologus igitur sacro hujus religionis vinculo obstrictus non pro summa cogitationis norma principia adhibet abstractae et a fidei veritate alienae cogitationis; sed in id maxime nititur, ut ex principiis revelationi illius propriis et genuinis materiam sibi propositam explicet atque dijudicet.»

[4] TSvK 1850, s. 298.

[5] TSvK 1851, s. 150. Jfr Notionem peccati, s. 3: »Religionis autem vere christianae hoc maxime proprium est, ut rationem summam et summam rationis ex revelatione hauriat divina, sacris christianorum litteris obsignata, rationi humanae id tantum tribuens, ut possit haec veritatem divinitus patefactam vere agnoscere et agnitam sibi adpropriare.»

[6] Frey 1842, s. 6. [7] Ib., s. 4.

logins uppgift är icke endast att uppvisa giltigheten av troslivets principer i konflikten med det naturliga medvetandets grundförutsättningar[1], utan också att upptaga i det kristna medvetandet och rena detta naturliga.[2]

Hur har det innerst varit möjligt för Beckman att finna denna lösning på frågan om vetandets försoning med tron? Svaret på frågan ligger i den starka subjektivistiska tendens, som behandlingen bär vittne om. Problemet har förts tillbaka på subjektiva medvetandesprocesser. Denna psykologiserande betraktelse sammanhänger i sin tur med den intellektualistiska uppenbarelsesynen. Frågan gäller här icke, hur den syndiga människan förhåller sig till den personliga och existentiella frälsningsuppenbarelsen, utan hur ett vilande sannings- och kunskapsinnehåll, som upptagits av en medvetandesform, tron, skall kunna assimileras av en annan medvetandesform, vetandet. Frågan gäller, vad som sker, när »den christna sanningen öfvergår i mensklig medvetande».[3] I just detta betraktelsesätt är det också som man har att söka lösningen på den tidigare ställda frågan om Beckmans intresse för möjlighets- och tänkbarhetsfrågan, när det gäller uppenbarelsen. Fattas denna under de intellektuella kategorierna sanning, grundsanning, kunskap och lära, och har subjektet självständigt anspråk på den religiösa sanningens intellektuella fattbarhet, så är det fullt naturligt, att detta intresse aktualiseras. Motsägelserna och »reflexionens qväljande antinomier»[4] fordra sin upplösning. Då ett givet läroinnehåll tränger in i det mänskliga medvetandet, kan frågan efter innehållets fattbarhet för detta medvetande icke undgås. Det är ur denna synpunkt som man har att förstå Beckmans betonande av att kristendomen är i djupaste mening human[5], och att det är trosvetenskapens uppgift att ur allmänmänskliga förutsättningar uppvisa, att det är sant, som den helige Ande betygar vara sanning, och att teologin vid sidan av Guds ord och Andens vittnesbörd skall lägga en för det

[1] TSvK 1850, s. 295. [2] TSvK 1849, s. 45, 47. [3] Ib., s. 45.
[4] TSvK 1850, s. 259. [5] TT 1888, s. 93.

tänkande medvetandet i allmänhet giltig grund för tron.[1] Samtidigt fordrar emellertid tron, att ingenting får ändras i den uppenbarade läran. Förståndsreflexionens utväg att bortskära en motsägelses ena membrum förkastas.[2] Åter hänvisas man i stället till subjektet. Ett visst mått av paradoxalitet och obegriplighet kan, menar Beckman, aldrig skiljas från Guds uppenbarelse. Grunden härtill ligger hos människan. Till skillnad från Gud är hon nämligen icke blott ändlig och förgänglig utan också syndig och ohelig. Den gudomliga sanningen måste därför förefalla människan obegriplig.[3] Motsägelserna exempelvis i läran om Kristi person äro icke bevis på bestämningarnas osanning, utan endast på vår oförmåga att förmedla till en enhet det i sig själv eniga men för reflexionen motsägande. Detta i sin tur är endast ett specialfall av vad som inträffar, när det ändliga medvetandet försöker sammanfatta det oändliga i ändliga kategorier.[4] Icke blott hänvisningen till subjektets begränsning möter emellertid som svar på frågan om det kristna uppenbarelseinnehållets mänskliga möjlighet och fattbarhet. Försök att begripliggöra trosfrågor genom subjektiv underbyggnad förekomma också, som vi tidigare sett exempel på. Andra exempel äro, när undertron psykologiskt säkerställes genom hänvisning till mänskliga anlag och behov[5] eller när Kristi övernaturlighet parallelliseras med vissa företeelser inom växt- och djurvärlden.[6] Själva sättet att försona tron och vetandet genom hänvisning till olika medvetandesprocesser undgår heller icke misstanken att implicera sådant underbyggnadsförsök. Understundom är det nämligen icke den specifikt kristna tron, som Beckman har i sikte, utan tron som allmänmänskligt upptagningsorgan överhuvud. Tron och vetandet äro tvenne nödvändiga moment i andens utveckling.[7] Så får också tanken, att Platon, Aristoteles och Hegel byggde sina tankesystem på en bestämd tro, tjäna

[1] Ib., s. 95. [2] TSvK 1849, s. 277, TSvK 1851, s. 135.
[3] TSvK 1850, s. 287. [4] TT 1863, s. 89 f.
[5] Frey 1842, s. 6 f. [6] TT 1885, s. 177 f.
[7] Frey 1842, s. 520.

som bevis för hur litet tro och vetande stå i motsats till varandra.[1]

Framställningen har bekräftat Beckmans månhet om att hävda trons självständiga ställning och synpunkter. Härmed förenar sig emellertid en strävan att finna en försoning mellan tron och vetandet, som torde böra ses i sammanhang med den intellektualistiska prägel, som uppenbarelseinnehållet erhållit, samt, i linje härmed, med det mänskliga tänkandets krav i fråga om trosinnehållet. Detta förhållande är det också som aktualiserar den tidigare uppmärksammade frågan efter uppenbarelsens möjlighet och tänkbarhet för det tänkande subjektets självständiga fordringar.

I det avseendet genomgår Beckmans uppfattning en förvandling, att tanken på tron som en känslans och aningens outsägliga sanningsuppfattning försvinner. Skriften och bekännelsen giva åt tron distinkt karaktär och bestämt innehåll. Däremot bibehålles den medvetandesteologiska positionen. Den yttre uppenbarelsen måste bekräfta sig som en inre sanning. Att framställa denna sanning som ett organiskt-vetenskapligt helt är att framlägga sin dogmatiska åskådning.[2] Skriftens och troserfarenhetens självständiga verklighet är teologins hälsokälla.[3] Argumenteringen ut ifrån trosmedvetandet, troserfarenheten och det religiösa medvetandet är för övrigt genomgående i hela Beckmans teologiska produktion. Teologins närmaste källa är tron i betydelse av ett visst medvetandesinnehåll. Metoden blir lika med religiös själviakttagelse. Med detta betraktelsesätt sammanhänger det pietistiska kravet på personligt tillägnad tro som oundgänglig förutsättning för teologiskt arbete. Sann teologi är ett kärleksverk, en trosfrukt.[4] För teologen är tron i betydelse av omedelbar visshet om och innerlig livsgemenskap med Kristus den nödvändiga betingelsen för hans vetenskap. Vetenskapens teoretiska funktion måste stå i växelverkan med troslivets praktiska funktion, bönen och nådemedlens bruk.

[1] Ib., s. 519 f. [2] TSvK 1849, s. 271.
[3] Ib., s. 44. [4] TSvK 1850, s. 299.

Vetenskapen kan då själv bliva ett nådemedel.[1] Endast den troende forskaren kan alltså driva sann teologi. Teologin är en theologia regenitorum.

Överhuvudtaget kan sägas, att människan och därmed även det mänskliga subjektets fordringar i den nyortodoxi, som Beckman ansluter sig till, spelar en väsentligt större teologisk roll än i gammalortodoxin. Sammanhanget mellan denna hänsyn till det mänskliga subjektet å ena sidan och frågan efter uppenbarelsens mänskliga möjlighet och tänkbarhet å andra sidan gäller också den medvetandesteologiska utgångspunkten för teologin. Frågan, som här finner sitt svar, är, hur teologin överhuvud kan vara möjlig och tänkbar som mänsklig vetenskap.

Slutligen skall också Beckmans skriftuppfattning något närmare preciseras. Skriften är, hävdas det, enda auktoritet i trossaker. Detta beror på att den är Guds ord i absolut exklusiv bemärkelse. Den är »ett af Guds Ande gifvet och derföre fullt tillförlitligt uttryck åt den sanning, Gud i sin barmhertighet velat uppenbara, ett uttryck, hvilket i kraft af detta sitt ursprung noggrant, tillräckligt och på ett för menniskan fattligt sätt framställer denna sanning just så, som Gud velat och allena förmått framställa densamma».[2] Sin egenskap av Guds ord har skriften m. a. o. på grund av sitt särskilda gudomliga ursprung. De utkorade vittnena ha under Guds Andes ingivelse skriftligen bekänt vad de erfarit.[3] Inspirationstanken föreligger, men någon utredning av inspirationens väsen och förlopp giver Beckman icke. Det väsentliga är, att sanningens Ande lett apostlarna till hela sanningen.[4] Någon bokstavsinspiration hävdar Beckman icke.

På vilken grund vilar övertygelsen, att Skriften är Guds ord i denna mening? På den helige Andes vittnesbörd. Den evangeliska kristenheten tror Skriften innehålla Guds ord icke av grunder, som ligga utanför den, »utan genom magten af den

[1] Ib., s. 303 f., jfr s. 275 f. [2] TT 1888, s. 87.
[3] Ib., s. 98. [4] Ib., s. 109.

sanningens Ande, som i och genom samma ord betygar och öfvertygar. Här inträffar, att sanningen betygar sig sjelf såsom sanning». Närmast är det skriftinnehållet, som övertygar, men detta övergår organiskt till vissheten, att Skriften är den enda gudomligt tillförlitliga källan, ur vilken trosinnehållet kan ösas.[1] Detta Andens vittnesbörd i tron är den evangeliska kristendomens »realgrund»[2], ja, »en af Gud sjelf lagd existential-grund: jag *tänker* och *tror* så, emedan jag *är* så, emedan jag är *gjord* så, emedan Guds Ande genom ordet har öfvervältigat, betvingat, bundit mig så».[3]

Med detta energiska hänvisande till ordets egen gudomliga övertygelsekraft ha omedelbart avvisats alla rationella och vetenskapliga försök att stödja, upprätthålla eller avvisa Skriftens auktoritet och sanning. Skriften refererar visserligen, menar Beckman, till ett historiskt faktum, uppenbarelsen i Kristus, men detta faktum är icke blott historiskt. Vore så fallet, så skulle i oändlighet kunna tvistas om de evangeliska berättelsernas trovärdighet, och sannolikhet skulle stå mot sannolikhet. Men på sådant skulle ingen levande tro kunna byggas. Denna bygges i stället på Andens vittnesbörd, ty i detta är den levande och uppståndne Herren verksam.[4] På denna grund står tron säker och oberoende av alla vetenskapliga bemödanden att framställa eller avvisa en mänsklig trovärdighet hos de evangeliska författarna.[5] Vad den samtida kontinentala bibelforskningen beträffar, så avfärdas den som »otrons historiska hyperkritik».[6] Baurs verk karakteriseras som ett försök att med otrolig lärdom och otroligt godtycke bringa den religiösa tankens historia till överensstämmelse med hans egna tankar.[7]

Framställningen har bekräftat Beckmans tidigare angivna ståndpunkt. Skriften betraktas ensidigt ur den religiösa synpunkten av en Guds objektivt-personliga självmeddelelse till den syndiga människan. Uppenbarelsebegreppets art svarar

[1] Ib., s. 88. Jfr TT 1864, s. 285. [2] TT 1888, s. 90. [3] Ib., s. 92.
[4] Frey 1842, s. 3 f., 14. [5] TSvK 1850, s. 270, 276 f.
[6] TT 1863, s. 239. [7] TT 1861, s. 209.

mot skriftuppfattningen. Vad ensidigheten särskilt beträffar, så förklaras härav den negativa inställningen till den nyare historiska bibelforskningen. Det är icke blott så, att skriftinnehållet genom sin inneboende kraft övertygar om sin gudomliga härkomst. Själva den faktiska tillkomsthistorien skall dessutom tänkas som resultat av en särskild gudomlig akt. Något utrymme för en rent mänsklig sida av Skriften kan alltså icke bliva kvar. Något utrymme för kritisk historisk forskning finns icke. Trosvetenskapen står för övrigt, menar Beckman, utanför den vetenskaplighet, som menar sig vara helt förutsättningslös och vill göra varje förutsättning till problem.[1]

I skilda sammanhang hävdar Beckman, att han endast erkänner den bibliska kristendomen som äkta.[2] Å andra sidan ansluter han sig till den konfessionella teologin, vilkens bästa representanter han finner i Philippi och Thomasius.[3] Teologin skall vara kyrklig vetenskap och exegetiken konfessionell.[4] Den systematiska teologin skall tillägna sig trosinnehållet i bekännelsen, ordna och utveckla det till ett sammanhängande system av sanning.[5] Att ställa Skriften i andra rummet är emellertid icke meningen. Förutsättningen är, att bekännelsen just är ett adekvat uttryck för skriftsanningen[6] vilket emellertid icke utesluter, att bekännelseskrifterna såsom mänskliga dokument alltid måste underkastas förnyad prövning efter Skriftens måttstock.[7]

Konfessionalism i betydelse av snäv renlärighetsteologi eller återupplivande av den klassiska ortodoxins hela lärobyggnad företräder icke Beckman. Den ortodoxa dogmatiken innehåller åtskilligt med »hö och strå», som måste brännas bort.[8] En viss

[1] TSvK 1850, s. 290 ff.

[2] Är Kristus i sin förut-tillvaro Idealmenniskan och icke Gud?, s. 20, TT 1864, s. 84.

[3] TT 1861, s. 222, 219 f. [4] Ib., s. 216 f.

[5] Ib., s. 217 f. Om uppgiften att utforma det tillägnade till en sammanhängande totalåskådning se vidare TSvK 1850, s. 284 f.

[6] Jfr TSvK 1849, s. 41 f. [7] Jfr ib., s. 270, TT 1861, s. 218.

[8] TT 1869, s. 100.

självständighet i förhållande till bekännelsen tillkommer teologin som bibelteologi. Inom den kyrkliga ramen finns rum för en viss allsidighet i åsikter. Fullständig likformighet fordras icke.[1] Den teologiska utvecklingen efter ortodoxin bedömes välvilligt. Intet moment i utvecklingen har varit utan betydelse för den kyrkliga vetenskapens framåtskridande.[2] Bundenhet vid den evangeliska grundåskådningen är dock även för den »fria» bibelteologin en ofrånkomlig förutsättning.[3] Tonvikten på läran är vidare riktig endast under förutsättning att den icke drives till ensidighet som i ortodoxin. Mot »orthodoxismen» reagerade därför med rätta pietismen, betonande den religiösa innerligheten i tro och liv. Men pietismen urartade själv snart genom sin alltmer deciderade anti-läroinställning. Hos reformationens målsmän möter i stället den välgörande föreningen av sanningskärlek och helgelseallvar, utan några förvillande ensidigheter, och denna position är tydligen för Beckman den som bäst svarar mot vad evangelisk kristendom kräver.[4] En viss kyrklig medelvägsteologi tycks för Beckman vara idealet. Någon teologisk ytterlighetsman var han icke.

Framställningen av Beckmans teologi har i huvudsak visat följande. Läran om Kristi person är uttrycket för en helt annan uppenbarelsesyn än Ignells och Rydbergs. Icke Guds möjligheter i människan, utan Guds handlande i evigheten är utgångspunkten. Rörelsen utgår från Guds egen värld och dess riktning är nedåtstigande, är icke det mänskligas fulländning till idealets toppunkt. Människan är på grund av synden totalt utblottad på aktiv kapacitet att vinna det gudomliga livet. Samma gudomliga rörelse gäller om Skriften. Till innehåll och faktiskt litterärt bestånd är den produkten av ett särskilt gudshandlande. Häremot svarar, att det mänskliga förnuftets självständiga anspråk avvisas i allt som gäller det specifikt kristna. Teologin har att ut ifrån trons synpunkt besvara sina problem. Från detta betraktelsesätt, där det gudomligt-objektiva är centrum

[1] TSvK 1849, s. 42. [2] TT 1861, s. 221 f.
[3] TSvK 1849, s. 44. [4] TT 1864, s. 288, TT 1861, s. 187 f.

och utgångspunkt, har dock Beckman icke kunnat helt avskilja frågan efter uppenbarelsens mänskliga möjlighet och tänkbarhet, vilket bör ses i sammanhang med hans intellektualistiska, lärobestämda syn på uppenbarelsen och ett självständigt hänsynstagande till subjektets fordringar överhuvudtaget. Beckmans allmänna teologiska ståndpunkt kan benämnas pietistiskt och bibliskt modifierad konfessionalism.

OTTO FERDINAND MYRBERG.

Om den fräna skärpan i Myrbergs opposition mot Ignell får man en god föreställning av de ord, med vilka han inleder en betraktelse med anledning av Ignells frånfälle. »Medan detta skrifves, förspörjes att en af de verksammaste arbetarena i det falska ljusets tjenst inom vårt land — *N. Ignell* slutat sin jordiska bana.»[1] Tonen är i fortsättningen av samma slag. Överhuvudtaget är en viss omedgörlig fränhet karakteristisk för nästan alla Myrbergs polemiska och apologetiska skrifter. Den i vissa skrifter genomgående polemiska inställningen gör det dessutom svårt att utförligare precisera Myrbergs egen uppfattning av diskussionsobjektet. Ofta måste man utläsa den på indirekt väg. Frågan blir, vilken åskådning som ligger bakom och bär upp de polemiska inkasten och huggen.

Detta är bl. a. förhållandet med Myrbergs kristologi. I sitt arbete Den ignellska theologien i dess förhållande till Biblen och kristendomen[2], där Myrberg tager upp frågan om kristologin, letar man förgäves efter en utförlig och klart fixerad framställning av Myrbergs egen ståndpunkt i frågan. Någon exakt formulerad kristologi föreligger icke. Och ändock behöver man långt ifrån sväva i okunnighet om Myrbergs intentioner. Både

[1] Vittnet, nr 5 & 6, s. 84.

[2] Ursprungligen en serie uppsatser i TT 1861—62 under rubriken Om N. Ignells kritik af undren och evangeliitron.

i själva angreppspunkten och i angreppsmetoden avslöjar han sin position.

Själva stöten sätter Myrberg in i Ignells kristologi. Härom handlar första kapitlet i nämnda arbete. Myrbergs intresse är emellertid att tränga fram till själva grundåskådningen eller, rättare sagt, till det falska i själva grundåskådningen.[1] Därför föres också debatten från kristologin tillbaka till frågan om Skriften och uppenbarelsen. I den sista frågan faller avgörandet. Uppenbarelsen är grundfrågan. I sin granskning av Ignells teologi går Myrberg således samma väg, som vi i de föregående undersökningarna begagnat. Utgångspunkten tages i kristologin. Därifrån föres undersökningen tillbaka till frågan om grundåskådningen, där uppenbarelsefrågan är den centrala.

En av huvudinvändningarna mot Ignell i nämnda arbete har Myrberg på annan plats formulerat på följande sätt: Ignell vill »*å ena sidan upphöja Jesus till sjelfva den religiösa fullkomlighetens ideal*, och å den andra *förkasta grundvalen för hela den religiösa tro, som af denna ideala personlighet förkunnades*».[2] Mot den närmast från Schleiermacher lånade tanken, att Kristus är människan i hennes högsta tänkbara fullkomlighet, har Myrberg ingenting i och för sig att invända.[3] Men, menar han, tänker man så högt om Kristus, så bör man också låta hans tankar i religiösa frågor gälla såsom de till sist utslagsgivande.[4] Men detta är just vad som icke sker hos Ignell. Och orsakerna härtill? Vid debatten exempelvis mellan arianer och homousianer var man ännu helt ense om själva grundförutsättningen, nämligen verkligheten av en Guds uppenbarelse i särskild mening. I nutidens kamp mot Kristi gudom, där även Ignell hör hemma, saknas emellertid denna utgångspunkt. I detta läger har man i själva verket kastat bort tron på en gudomlig uppenbarelse, utom den allmänna i naturen, och avfärdat den gammaltestamentliga uppenbarelsehistorien såsom myt och allegori. Tanken på Gud i människonatur är här en ren meningslöshet.[5]

[1] Den ignellska theologien, s. 4. [2] Vittnet, nr 2, s. 18.
[3] Den ignellska theologien, s. 9. [4] Ib., s. 23. Jfr s. 81. [5] Ib., s. 4.

Med Ignells kristologi sammanhänger enligt Myrberg ett för evangeliet fullständigt främmande sätt att fatta förhållandet mellan Gud och människa, och detta är helt enkelt rationalismens »tröstlösa» lära. Tanken på den personlige, levande Guden beröres icke. Gud kan icke meddela sig med människorna i ord och handling utan endast genom de opersonliga naturlagarna. Men, frågar Myrberg, finnes det faktiskt någon annan person i världshistorien än Kristus, vars ord och handlingar kraftigare avlägga protest mot detta betraktelsesätt?[1] Skulle det verkligen vara tänkbart, att evangeliets Kristus, som lärt människorna att bedja till Gud såsom en fader och hoppas på hans bönhörelse, som sagt sig vara utgången av Gud och som lovat att sända sin helige Ande, kunde stå tillsammans med den »andefattiga naturdyrkan eller den icke mycket högre humanitetstillbedjan, som räcker fram naturlagarnes stenar åt hungrande menniskosjälar, hvilka ropa efter den lefvande Guden, som undervisar menniskorna om att förtrösta på sig sjelfva i stället för att hoppas uppå Herren»?[2]

Vad Myrberg syftar till är att påvisa, huru den anti-supranaturala uppenbarelsesyn, som sammanhänger med Ignells kristologi, icke svarar mot evangeliets eget sätt att se. Den allmänna uppenbarelsen i en bestämd tolkning har hos Ignell avskaffat den särskilda. Men den särskilda uppenbarelsen är just evangeliets egen uppenbarelse, som refererar till en levande och personligt handlande Gud. Ignell däremot utestänger Gud från tillträde till den skapade världen på annat sätt än genom natursammanhanget och dess orubbligt fastställda »hvardagshistoria» och gör sig därför i själva verket skyldig till gudlöshet.[3] En Gud, som icke kan personligen meddela sig, är ingenting annat än sten i stället för bröd för den andligen hungrande.[4]

I Skriften är det Jesus Kristus, som framställes som höjdpunkten av Guds personliga meddelelse. Han handlar och talar, menar Myrberg, som en person av övermänskligt ur-

[1] Ib., s. 10 f., 13. [2] Ib., s. 13 f.
[3] Vittnet, nr 2, s. 22. [4] Den ignellska theologien, s. 13 f.

sprung, vilket ingen människa kan göra anspråk på. Att till förmån för det naturliga söka bortskära detta övernaturliga i Frälsarens historia är därför omöjligt. Naturligt och övernaturligt är här så sammanvävt, att det ena icke utan textmisshandel kan skiljas från det andra.[1] Närmare bestämt är Guds övernaturliga meddelelse i Kristus den gudomliga nådens och kärlekens uppenbarelse. Detta är grundtonen i N. T:s samtliga skrifter och ingenting annat än vad supranaturalismen i dess högsta fullkomning vill giva uttryck åt.[2] För Ignell är i stället den verkligt andliga ståndpunkten liktydig med förnekelse av den särskilda uppenbarelsen och tro på »en utveckling af vår andeliga natur i enlighet med denna naturs allmänna lagar».[3]

Att tron på människan spelar en framträdande roll i Ignells tänkande har Myrberg således observerat. »Humanitetstillbedjan» i betydelse av »utveckling af vår andeliga natur» är en huvudbeståndsdel i Ignells teologi. Däremot kunde man möjligen vilja opponera mot Myrbergs beskyllning, att Ignell visat bristande intresse för Guds personlighet och hans kärleksfulla handlande med världen. Guds egenskap av personlig ande betonar ju Ignell, såsom vi sett, uttryckligen. Detta förhållande påpekar denne också i en replik.[4] Vidare har Ignell ävenledes hävdat tanken på Gud såsom en kärleksfull Fader, vilken i Kristus uppenbarat sitt väsen för människorna. Men trots detta torde nog kunna sägas, att Myrberg ändock träffat rätt. I det teologiska systemet blir det för Ignell icke någon plats för en personlig och levande Guds handlande. Tanken på natursammanhanget och utvecklingen binder betraktelsen vid immanensen. Uppenbarelsens rörelseriktning är en helt annan. Också fadersnamnet kommer därför i de olika sammanhangen att erhålla olika innebörd. Detta har Myrberg även observerat. I linje med strävan att skaffa bort allt i Skrif-

[1] Ib., s. 12. [2] Ib., s. 24. [3] Ib., s. 25.

[4] Ignell, Religionsvetenskapliga uppsatser, s. 123, noten. Jfr Myrberg i Vittnet, nr 2, s. 22 f., noten.

ten, som har betydelse av ett Guds finger i ordets »energiska» mening, ligger strävandet att använda kristendomens kärleksida till att utplåna dess heliga majestätssida, dess lära om Gud som en verklig konung och domare, icke »skuggregent».[1] Ignell gör Gud till en huld Fader, men nekar honom samtidigt personligt tillträde till världen »för att ingripa i dess styrelse genom verk och gerning fulla af gudomlig originalitet eller gudomlig kraftursprunglighet». Innerst sett vill Ignell skära bort det övernaturliga i kristendomen, men detta är ingenting annat än att fråntaga Gud »hela initiativet» i fråga om människans andliga liv.[2]

Ignells och Skriftens syn på förhållandet mellan Gud och människa äro, menar Myrberg, två helt skilda ting. Den ideale Kristus, som Ignell bekänner sig till, är i själva verket ett huvudvittne mot den ignellska åskådningen själv.[3] Vad Myrberg framför allt vill slå fast är i detta sammanhang tanken på Gud som en fruktansvärd levande realitet, vars personliga handlande angår människan på det allra närmaste, i motsats till Ignells optimistiska människotro och mera opersonliga uppfattning av förhållandet mellan Gud och människan. Ignell bestrider egentligen, menar Myrberg, det gudomliga initiativets rätt såsom personlig kraftverkan. På den raserade äktkristna trons ruiner vill han uppbygga sin egen tro på mänskligheten som sin egen frälsare och herre.[4] Men denna äktkristna tro är ingenting annat än den bibliska supranaturalismen, för vilken undret på naturens och andens område är en oförytterlig verklighet. I vidsträckt mening är undret nämligen identiskt med det gudomliga initiativet överhuvud, och detta i sin tur täcker den särskilda uppenbarelsens begrepp. Utan detta initiativ, »den *personliga* sjelfmeddelelsen å Guds sida», är förening med Gud otänkbar, ty människan kan icke taga det första steget.[5]

Myrbergs grundinvändning mot Ignell är, att dennes ideale

[1] Vittnet, nr 3, s. 33 f. [2] Ib., s. 34 f.
[3] Jfr Den ignellska theologien, s. 18.
[4] Ib., s. 48 f. [5] Ib. s. 47 f.

Kristus icke svarar mot den uppenbarelseidé, som Skriften giver uttryck åt. Skriftens åskådning är den levande Gudens personliga handlande med människan, hans frälsande initiativ såsom personlig självmeddelelse. Myrberg vill slå vakt om den personliga gudsuppenbarelsen med riktning från Gud till människa. Att Gud uppenbarar sig »såsom person på personligt vis betygande sig sjelf» hör till den kristna uppenbarelsens egenart.[1] Förnekas detta, så blir, menar Myrberg, Gud ingenting annat än den allmänna naturgrunden för all tillvaro. Och detta har just skett hos Ignell. Skrapar man nämligen bort alla lånade kristna talesätt från dennes gudsbegrepp — och med dessa talesätt åsyftas kärleks- och faderstanken — så visar det sig, att Ignell uppfattat Gud från »*maktsubstantialitetens*, icke ifrån den *heliga och personliga kärlekens* synpunkt».[2]

Ignell vill endast erkänna den allmänna uppenbarelsen i naturen och människan.[3] Tidigare har antytts, att Myrberg icke torde ha förbisett, att denna uppenbarelsesyn sammanhänger med människouppfattningens särskilda innebörd hos Ignell. Klart framgår detta, när Myrberg ställer frågan, vad som ytterst motiverar avogheten mot den särskilda uppenbarelsen. Detta uppgives nämligen vara ingenting annat än det störande intryck, som den särskilda uppenbarelsen uppväcker, ty denna uppenbarelse stör icke blott tingens sammanhang, utan även människans egen utvecklingsgång.[4] Härvid är m. a. o. utsagt, att tanken på det kontinuerliga sammanhanget, som är oskiljaktig från Ignells immanenta och evolutionistiska uppenbarelsesyn, är den innersta orsaken till hans oförmögenhet att tränga in i den bibliska uppenbarelsens särart. Sin inställning till Ignells teologi i detta avseende kan Myrberg därför på ett sammanfattande sätt uttrycka så: det finns icke en enda bok i Bibeln, där icke den grundsanningen står inristad, som Ignell söker förmörka, nämligen »att Gud har gjort sig känd och allt framgent gör sig känd genom verk och gerningar, som i stället för att

---

[1] Ib., s. 64. [2] Ib., s. 69 f. [3] Ib., s. 51 f. [4] Ib., s. 64.

vara en de skapade varelsernas egen sjelfutvecklingsprocess, utgöra ett genombrott af denna sjelfutveckling för att leda den in på den enda rätta vägen».[1] Skillnaden mellan Ignells teologi och kristendomen är utan omsvep den, att den förra är en lära »'nedan efter'» medan den förra har sitt ursprung »'ofvan efter'».[2]

I motsatsparet: mänskligheten självutveckling — Guds genombrott av denna utveckling, ligger den fundamentala skillnaden mellan Ignells och Myrbergs uppenbarelsesyn uttryckt i en klar formel. För Ignell är det gudomliga knutet till en mänsklig framstegs- och utvecklingsprocess, för Myrberg är den mänskliga utvecklingen en väg i orätt riktning och det gudomliga lika med ett levande, personligt gudshandlande, som skär igenom den immanenta utvecklingsgången.

Att Kristus är att fatta som organ för den levande Gudens personliga uppenbarelse, torde efter det anförda kunna sammanfattas som Myrbergs position. De traderade dogmatiskt-tekniska bestämningarna av Kristi person ägnas icke någon uppmärksamhet. Huvudsaken är, att den bibliska »grundåskådningen» fixeras. Sker detta, så följer, att Kristus är att fatta som uttryck för ett gudomligt viljande och handlande i särskild mening. Den levande Gudens handlande bör överhuvudtaget vara utgångspunkten för varje tänkande över den kristna åskådningen.

Även i Myrbergs opposition mot Viktor Rydbergs Bibelns lära om Kristus möter samma metod att taga sikte på kristologin ut ifrån uppenbarelsefrågan. Vad är egentligen, frågar Myrberg, den innersta orsaken till Rydbergs opposition mot församlingens och Skriftens lära om Kristi gudom? Är det fråga om fromt nit mot människoförgudningens onda? Hos en beundrare av Julianus och andra representanter för den grekiska hedendomen, där just »den orena sammanblandningen af gudomligt och menskligt» förekommer, torde ett dylikt nit knappast vara aktuellt. Icke heller torde förnuftssvårigheter

[1] Ib., s. 74 f. [2] Ib., s. 85.

vara avgörande. Är bara viljan villig, så brukar förnuftet visa sig ganska elastiskt. Nej, orsaken är, att läran om Kristi gudom är uttryck för kristendomens egenskap att vilja vara den absoluta religionen, icke en religion bland många andra. När det om Kristus säges, att gudomens hela fullhet bodde i honom, så betyder det, att kristendomen vill vara allt eller intet. Denna lära avskär alla försök att medla mellan kristen och icke kristen åskådning, ställer sig i vägen för planen att placera Kristus på samma linje som hedendomens gudar och religiösa märkesmän. Orsaken till anfallen på Kristi gudom kan emellertid föras ännu längre tillbaka. Den nyare hedendomen kan icke lida positiv religion överhuvudtaget. Därav härleder sig strävan att bortskaffa eller utportionera det gudomliga i »småportioner», så att det blir alldeles oskadligt. Därav härleda sig överhuvudtaget samtliga anfall mot allt som innebär, att Gud på ett mer koncentrerat, energiskt och verksamt sätt träder människan till mötes.[1] Angreppen på läran om Kristi gudom bottna alltså enligt Myrberg i ett för kristendomen främmande religions- och uppenbarelsebegrepp, innerst sett i oviljan mot tanken, att Guds förhållande till människan består i att Gud genom aktivt handlande träder människan till mötes, såsom det just på ett enastående sätt skett i Kristus.

Hur Myrberg närmare tänkt sig denna egenartade kristusuppenbarelse framgår av en annan anmärkning mot Rydbergs kristologi, där för övrigt spår av kierkegaardska tankar[2] äro omisskänneliga. Udden i Rydbergs framställning är nämligen, menar Myrberg, att om Kristus ansett sig som Gud i människonatur, så skulle han även direkt och sakligt och så ofta som möjligt ha uttalat sig härom. Han skulle låtit »stöta i basun» för sig överallt, där han färdades. Men därför att Rydberg låter de direkta utsagorna bliva avgörande, har han avskurit

[1] Vittnet, nr 5 & 6, s. 74 f.

[2] Om Kierkegaards inflytande på Myrberg se Kyrklig Tidskrift 1899, s. 263; Bibelforskaren 1899, s. IV; Predikningar av O. F. Myrberg, s. 7 f.; Bohlin, Den kristna gudsrikestanken, s. 138, not. 1.

möjligheten för sig att förstå »de finare dragen» i Bibelns framställning om Gud i Kristus, ty dessa ha alla något av indirekt natur över sig. Just för vår frälsnings skull avstår Kristus från den direkta framställningen av sig själv. Han omsluter sig med en slöja av hemlighetsfullhet, med »ett incognito af ringhet och förnedring», men talar och handlar ändock så, att var och en, som böjer sig för »sanningens hjertböjande kraft», kan sluta sig till vem han är. Den som har sinne för det gudomliga ser Gud i Kristus. Den som saknar detta sinne förstår intet om Kristus, lika litet som den omusikaliske förstår något om musiken. Frälsaren ville inte tvinga någon till tro på sitt gudomliga ursprung. Därför undvek han den direkta framställningen. Han ville icke påtvinga oss en död läroformel eller göra oss till slavar under det gudomliga majestätet. Med uppfostrande vishet och barmhärtighet »nedlåter» sig Gud i stället till oss och lämpar sig efter vår svaghet. Är Kristus Gud i människonatur, och är Gud kärleken, då är gudomen också »den egentliga orsaken till den särskilda energi, hvarmed detta kärlekens verk och gerning, äfven och just såsom nedlåtande godhet, hos honom gaf sig tillkänna».[1]

Hela denna tankekedja om Guds inkognito i Kristus, som gör kristusuppenbarelsen till en existentiell fråga, visar, huru för Myrberg ett uppenbarelsebegrepp är levande, för vilket Rydberg står alldeles främmande. I Kristus ser Myrberg icke det idealmänskliga, som avspeglar det gudomliga, utan i Kristus är den personlige Guden själv det innersta, aktiva subjektet, som först och sist söker tro. Guds uppenbarelses personliga och aktiva karaktär vill Myrberg först och sist slå vakt om.

Samma uppenbarelsebegrepp, som i Myrbergs opposition mot Ignell och Rydberg bär upp hans tankar om Kristus, möter även i det våldsamma hugg, som han något tidigare riktade mot den boströmska filosofin.

Med en viss skadeglad förtjusning konstaterar Myrberg, att »den lärda hemlighetsfullhet», som tidigare omgivit Boströms

[1] Vittnet, nr 5 & 6, s. 65—68.

filosofi, nu genom en uppsats i Svenskt Biografiskt Lexikon definitivt blivit bruten.[1] Boström står nu på samma »paragraflinea» som andra filosofins representanter och skall snart i likhet med dessa komma att representera »en öfvervunnen ståndpunkt». Den offentliga kritiken och filosofins brådska med att leverera nya världsåskådningar skall snart nog sörja för detta.[2]

Vi skola icke här undersöka frågan, huruvida Myrberg har rätt i sitt omdöme, att det icke finnes en enda av kristendomens läror, som icke Boström förnekar.[3] Frågan gäller här Myrbergs egen kristendomstolkning. Inledningsvis anmärker Myrberg härvid på den boströmska filosofins ensidigt teoretiska inställning. Kristendomen tager i stället hela existensen i anspråk, och den vill lika litet hava en ren tankegud som rena tankemänniskor.[4] Vad särskilt gudsbegreppet beträffar, så är Myrberg härvid återigen angelägen om att betona, att Gud bör fattas som en levande personlighet.[5] Mot Boströms koncentration på tänkandets och varandets bestämningar i gudsbegreppet påpekar Myrberg, att det väsentliga enligt kristendomens lära i stället är de etiska bestämningarna, vilka anknyta till viljandet. Helighet, rättfärdighet, godhet och framför allt kärlek äro enligt kristendomen centrum i Gud. Från Boströms hjärtlösa förnuftsgud utgår i stället »likasom en iskall flägt».[6]

---

[1] Om Förhållandet mellan Teologi och Filosofi, s. 27. Jfr Svenskt Biografiskt Lexikon. Ny Följd, 2, s. 357 ff.

[2] Om Förhållandet mellan Teologi och Filosofi, s. 50.

[3] Ib., s. 47. [4] Ib., s. 29.

[5] Ib., s. 35.

[6] Ib., s. 32 f. Kännetecknande för Myrberg är överhuvudtaget en levande känsla för helighetssidan i Guds väsen. Med harm vänder han sig i annat sammanhang mot dem som förnedra Gud »till en fyllnadspartikel på det fåfängliga talets område», som skriva och tala om Gud utan fruktan och vördnad för hans »höga och heliga majestät». Bidrag till en biblisk theologi, II: 2, Om betydelsen af de Bibliska Gudsnamnen Elohim och Jehovah — Gud och Herren — och det sätt hvarpå de i den Heliga Skrift förekomma, s. 78 f.

Från dessa och liknande överväganden kommer Myrberg till frågan om uppenbarelsen. Boström hade här — i enlighet med vad som tidigare uppvisats — hävdat, att »allt skiljande mellan en *uppenbarad* och en *naturlig* religionskunskap måste anses grunda sig på missförstånd».[1] Häremot replikerar Myrberg med harm, att den särskilda uppenbarelsen dock är själva grundvalen för kristendomens lära. Genom denna uppenbarelse kommer Gud »i personlig nedlåtande kärlek» människan till mötes. För Boström däremot finnes ingen annan gudomlig uppenbarelse än den »som består i det menskliga förnuftets eget gradvisa framåtskridande».[2] I enlighet med denna åskådning omtolkas också hos Boström exempelvis läran om den helige Ande fullständigt. Har man, menar Myrberg, en gång förnekat den särskilda uppenbarelsen i första och andra artikeln, så går det ju icke gärna för sig att hävda den i tredje artikeln, ty helgelsen är ett lika mycket nedlåtande och speciellt nådesverk som försynens och den särskilda uppenbarelsens gudomliga fakta. Hos Boström blir i stället den helige Ande lika med Religionen, och Religionen är blott en enda, av vilken de särskilda religionerna endast äro utvecklingsformer och förverklingsgrader.[3] Men härmed är i själva verket enligt Myrberg utsagt, att hedendom och kristendom icke äro principiellt åtskilda, utan verk av samme »helige Ande».[4] I Boströms religionsfilosofi kan Myrberg därför överhuvudtaget icke se annat än ett system anpassat för »det naturliga sinnet». Kristendomen däremot tror i stället på »en lefvande Gud, som icke förhåller sig såsom en likgiltig bakgrund till den verklighet, hvilken vi

[1] Svenskt Biografiskt Lexikon. Ny Följd, 2, s. 372.

[2] Om Förhållandet mellan Teologi och Filosofi, s. 37. Ehuru det icke här nämnes, så är dock av det föregående klart, att Myrberg menar, att det är i Kristus som den särskilda uppenbarelsen möter oss. Vägen till den bibliska sanningens kännedom går, framhåller Myrberg på annat ställe, »endast genom Christi person». Om det Bibliska Sanningsbegreppet, s. 10.

[3] Om Förhållandet mellan Teologi och Filosofi, s. 40. Jfr Svenskt Biografiskt Lexikon. Ny Följd, 2, s. 372.

[4] Om Förhållandet mellan Teologi och Filosofi, s. 48.

sjelfva tillhöra, utan på fullt allvar griper in i densamma och har en 'uppsigt öfver menniskors barn'».[1]

Liksom i debatten med Ignell och Rydberg vill Myrberg även i detta sammanhang slå vakt om den kristna uppenbarelsens egenart såsom personligt gudshandlande. Den levande, viljande Guden är utgångspunkten, Gud såsom subjekt för aktivitet och handling. Denna handling har i Kristus karaktären av ett personligt kommande, som genombryter de mänskliga möjligheterna. Icke i det mänskligt-gudomliga förnuftet, utan i Guds objektiva och personliga nådesinitiativ har uppenbarelsen sin springkälla.[2] Dess rörelseriktning beskrives icke med begreppet utveckling, utan med uttrycket nedlåtande kärlek.

I sak är detta samma uppenbarelsebegrepp, som vi funnit hos Beckman. Men saken framträder här tydligare, den är icke insmält i en konfessionell-doktrinär form. Båda kämpa innerst för och utifrån ett uppenbarelsebegrepp, som i fråga om utgångspunkt, rörelseriktning och exklusiv egenart skiljer sig från motståndarnas.

Den iver att slå vakt om det kristna uppenbarelsebegreppets egenart, som icke minst i polemiken med Boström kommer till uttryck, avspeglas icke mindre tydligt i en annan uppgörelse med boströmianismen från samma tid. Motståndaren var här docenten i filosofi Kristian Claëson, och ämnet kom att handla om teologins uppgift och metod.

I själva verket gäller debatten tvenne frågor, som icke alltid hållas klart isär: dels frågan om religion och vetenskap, dels frågan om teologi och filosofi. Här intresserar huvudsakligen Myrbergs ståndpunkt i den senare frågan. Claëson hade härvid

---

[1] Ib., s. 49.

[2] När Myrberg på äldre dagar tager upp Den Ritschlska Frågan till behandling, så är det även här i uppenbarelsefrågan som avgörandet faller. »Hvad som öfverhufvud fattas i den Ritschlska teologien både först och sist, det är tron på en Gudsuppenbarelse, som på ett lefvande sätt griper in i menniskans och hela menskligheten lif». Bibelforskaren 1895, s. 394.

hävdat, att teologin med nödvändighet måste bliva mer eller mindre filosofisk, om den vill vara systematisk. Den systematiska utvecklingen av de kristna lärorna bör nämligen ske efter trons analogi, men denna slagruta kan endast finnas i förnuftet.[1] På detta replikerade Myrberg, att de kristna lärorna varken i bekännelsen eller i det apostoliska vittnesbördet äro ett aggregat av dogmatiska meningar utan en fullständig och sammanhängande religiös världsåskådning. Principen för detta materials behandling bör naturligtvis icke hämtas utanför detsamma. Trons analogi är lika med själva grundåskådningen, och denna skall hämtas ut ur materialet självt.[2] Men härmed är långt ifrån sagt, att teologin skulle vara ett slags »renskrifvarearbete» eller »ett logiskt handtverkarebestyr», bestående i formell gruppering av ett på förhand givet innehåll. Teologin är varken ett »latmansgöra» eller »en mekanisk handtverkaretjenst», utan »ett själsarbete», som tager alla andens krafter i anspråk. Sanningarna måste genomtänkas och genomlevas.[3] Teologin är lika med »ett reproducerande af ett gifvet sanningsinnehåll, som tagit vägen genom den enskildes medvetande». Att innehållet är en gång för alla utifrån givet utesluter icke sökandets nödvändighet, ty sanningen låter icke intaga sig som »ett färdigt preparat eller en väl lärd utanläxa». Den måste i stället »genomgå en process i vårt andliga lif, för att der vinna tillvaro och gestalt». Sanningen åtföljes ständigt av anstötens möjlighet. Därför gäller, som de gamle sade: »'oratio, meditatio et *tentatio* faciunt theologum'».[4]

Vad slutligen den väsentliga skillnaden mellan teologi och filosofi beträffar, så skall den överhuvudtaget icke sökas »i

[1] Skrifter af Kristian Claëson, 2, s. 45 ff.

[2] Om Förhållandet mellan Teologi och Filosofi, s. 12. Jfr s. 23.

[3] Ib., s. 13. Jfr s. 6.

[4] Ib., s. 15. Jfr Om det Bibliska Sanningsbegreppet, s. 4 f.: »realisationen af det sanna wetandet hos oss går hand i hand med realisationen af det sanna warandet; eller: så mycket tillegna wi oss sanningen såsom *wetande* i ordets rätta mening, som wi tillegna oss densamma såsom *warande*. Det är grundwalen för all *sanningskunskap*».

det allmänna förhållandet till vetenskapens idé, utan till kristendomens historiska faktum. Teologien, den *kristna* teologien, är och vill icke vara annat än ett reproducerande af den religiösa verldsåsigt, hvilken är gifven genom Guds uppenbarelse i Kristus; filosofien åter är ett allmänt namn för de mest olika verldsbetraktelser satta i system».[1]

Huru Myrberg närmare tänker sig sammanhanget mellan det objektiva och det subjektiva, framgår av den fortsatta diskussionen. Claëson gjorde gällande, att det tillkomme den vetenskapliga religionsläran, d. v. s. teologin, att vetenskapligt bevisa kristendomens sanning. Men för att åstadkomma detta måste teologin bliva filosofisk, ty filosofin vore just vetenskapen om religionen i sig.[2] Härpå genmälte Myrberg, att vad Claëson menade vara teologi egentligen icke vore någonting annat än religionsfilosofi. Den rätta bestämningen av teologin vore i stället, att den är »en utveckling af kristendomen *ur dess egna grundsatser*». Och detta sättes av Myrberg som liktydigt med en utveckling »ur det *kristligt bestämda* förnuftet». Teologin är lika med »ett kristligt trosvetande».[3]

På samma sätt som Beckman vill Myrberg först och sist hävda teologins egenart, dess självständighet och oberoende såväl i fråga om uppgiften som metoden. Teologin är vetenskapen om det gudomligt givna såsom detta mötes av tron. Det egenartat kristna kräver en av filosofiska principer oberoende, egenartat kristen behandling. Ja, i direkt överensstämmelse med Beckman förklarar Myrberg, att teologin »icke blott är ett vetande om det kristligt religiösa, utan framför allt ett kristligt religiöst vetande, eller såsom det äfven blifvit uttryckt, ett vetande *af* tron och *i* tron och, vi kunna tillägga, äfven *till* tron».[4] Liksom »det kristligt religiösa» är någonting,

---

[1] Om Förhållandet mellan Teologi och Filosofi, s. 17.

[2] Skrifter af Kristian Claëson, 2, s. 51 ff.

[3] Om Förhållandet mellan Teologi och Filosofi, s. 18 f. Jfr s. 20.

[4] Ib., s. 21. Jfr Om det Bibliska Sanningsbegreppet, s. 14: »Den sanna Theologien är icke ett wetande endast för wetandets skull, ännu mindre ett

som icke härstammar ur det mänskliga eller mänskligt-gudomliga utan från det rent gudomliga, Gud själv, så kräver den vetenskapliga behandlingen av detta kristligt religiösa ett tillvägagångssätt, som är fritt från inblandning av det mänskliga förnuftets självständiga och egenartade principer.

Att tron är teologins livselement i den meningen, att trosvetenskapens föremål är uppenbarelsen, såsom den betraktas av tron, icke av förnuftet, blir emellertid för Myrberg på samma sätt som för Beckman liktydigt med att teologin reproducerar ett medvetandesinnehåll, d. v. s. det objektiva uppenbarelseinnehållet, sådant det vunnit gestalt i subjektets andliga liv. Det kristligt bestämda förnuftet blir teologins källa. När det pietistiska innerlighetskravet mötes av en intellektualistisk uppenbarelsesyn, är denna fordran fullt konsekvent. Sanningsinnehållet måste först bliva ett medvetandesinnehåll, innan det kan bearbetas.

Till sist skall sammanhanget mellan uppenbarelsebegreppet och skriftuppfattningen beröras. Mot Ignell påpekar Myrberg, att i linje med dennes falska kristologi och uppenbarelsebegrepp ligger tilltron till den moderna evangeliekritiken. Dennas grunddogm är, att ingenting i Jesu historia är verkligt, som icke är rent naturligt, ett betraktelsesätt, som väl svarar mot Hegels och Schleiermachers gudsbegrepp men icke mot evangelisternas och apostlarnas.[1] För att upphjälpa den egna lärans anseende försöker Ignell nedsätta de heliga författarnas, vilket är både lättsinnigt och ovärdigt.[2] »Den moderna lögnkritiken» går i själva verket ut på att söka göra delar av Skriften oberättigade till kanoniskt anseende, pådikta författarna falska uppgifter och överhuvudtaget göra Bibeln blottad på »både gudomlig och mensklig fasthet».[3] Bibeln, som är lika med de heliga ur-

wetande, som står i tjenst hos eller i hemligt förbund med *syndens menniska;* utan ett sådant wetande, hwars hela tillwaro går ut på att bilda *sanna menniskor, Guds menniskor.*»

[1] Den ignellska theologien, s. 11 f.

[2] Ib., s. 24 f. [3] Ib., s. 75.

kunderna för Guds uppenbarelser under gamla och nya förbundets tid, har, menar Myrberg, aldrig förr varit föremål för sådan småaktig kritik med hänsyn till dess historiska trovärdighet som i dag.[1] Häremot framhålles dels den giltighet, som bör tillmätas apostlarnas vittnesbörd såsom »omedelbara vittnens intyg»[2], dels det egendomliga i att dessa apostlar framställt Jesu lära på ett helt annat sätt än den enligt Ignell i verkligheten skulle ha varit.[3] Jesu egna lärjungar och apostlalärjungarna böra ju ändock ha haft bästa tillfället att inhämta sanningen härvidlag.[4] Man möter hos Myrberg även tanken på hur omöjligt det skulle vara för en av sanningens Ande genomträngd författare att ljuga[5], ävensom tanken, att frågan om bibelordets inre trovärdighet och Andens vittnesbörd på ett otillbörligt sätt kommit i skymundan av frågan om den yttre trovärdigheten.[6]

Då emellertid Myrberg å andra sidan kan räkna med osäkerhet och tillfälliga misstag i traditionen[7], betvivla äktheten av vissa textpartier[8] och förutsätta okunnighet hos en biblisk författare[9], så visar detta, att man från oppositionen mot den samtida historisk-kritiska bibelforskningen i varje fall icke får sluta till en rent ohistorisk och okritisk skriftbetraktelse exempelvis i bokstavsinspiratorisk bemärkelse. Viljan till en historisk skriftbetraktelse är ju dessutom klart markerad genom Myrbergs kända försvar av J. A. Ekmans avhandling Likheter mellan Esaias kapp. 40–66 och Jeremias, i vilken jesajabokens bristande enhetlighet leddes i bevis.[10] Denna historiska inställning får dock heller icke pressas för hårt i riktning

[1] Vittnet, nr 5 & 6, s. 87.
[2] Den ignellska theologien, s. 35.
[3] Ib., s. 43. [4] Ib., s. 24. [5] Ib., s. 27 f.
[6] Vittnet, nr 5 & 6, s. 87 f.
[7] Den ignellska theologien, s. 37.
[8] Ib., s. 38. Jfr Vittnet, nr 3, s. 40.
[9] Den ignellska theologien, s. 41.
[10] Jfr härtill Lundström, Ärkebiskopen doktor Johan August Ekman, s. 70–85.

mot en historisk-kritisk ståndpunkt. Tager man upp ett större exegetiskt arbete av Myrberg, exempelvis Om Apostelen Petrus och den äldsta kyrkans falska Gnosis, så finner man där visserligen prov på historiskt betraktelsesätt, men icke på historisk-kritiskt. Snarare kunde man kalla det historiskt-apologetiskt. Syftet är att uppvisa 2 Petr.:s petrinska ursprung.[1] Liksom Myrberg under ignelldebatten opponerar mot den då samtida bibelkritiken, d. v. s. Strauss och Baur, så träder han för övrigt under slutet av sin levnad också i opposition mot Wellhausen.[2]

Myrbergs inställning till den historisk-kritiska skriftforskningen kan alltså knappast sägas vara klar och entydig. Så påpekar också Linder, att Myrberg icke kunde giva någon orientering i den debatt, som Wellhausen väckte.[3] Ingenting tyder på att Myrberg verkligen från grunden tagit itu med det problem, som denna forskning uppställde för den bibeltroende, än mindre kunnat lösa det. Denna obenägenhet delar Myrberg för övrigt med Beckman.

Icke heller debatten med Rydberg giver några klara besked om Myrbergs skriftuppfattning. Frågan gäller huvudsakligen skriftmetoden. Tvenne metoder finnas, menar Myrberg. Den ena grundar sig på en »lefvande» uppfattning av bibelordet och ser i detsamma »ett sammanhängande helt, der hvarje del måste bedömas ur sammanhanget af det hela, historiskt och icke blott dogmatiskt»; den andra kännetecknas av en mekanisk uppfattning, som i Bibeln ser »ett blott aggregat af enskilda ställen och utsagor».[4] Det senare angives vara Rydbergs uppfattning. Häremot framhåller Myrberg, att aldrig någon förståndig anhängare av den sak, som Rydberg bekämpar, menat, att Bibelns kristuslära skulle grunda sig på enskilda dogmatiska dicta probantia. Denna lära framgår i stället »af hela det

---

[1] Om Apostelen Petrus och den äldsta kyrkans falska Gnosis. Äfven ett Bidrag till frågan om äktheten af Petri andra Bref. Jfr särskilt sammanfattningen, s. 89.

[2] Jfr Bibelforskaren 1889, s. 112 samt Bibelforskaren 1894, s. 379.

[3] Svensk Exegetisk Årsbok, 5, s. 230. [4] Vittnet, nr 3, s. 37 f.

sätt hvarpå Kristus i Skriften omtalas, af mångfaldiga vinkar och antydningar, som icke passa för det dogmatiska beviset, såsom dess uppgift vanligen fattas, emedan de till stor del endast äro till för dem, som hafva ett sinne för det gudomliga och dess *decorum*».[1]

Med denna antydan om trons nödvändighet för bibelforskningen fortsätta vi diskussionen om Myrbergs skriftuppfattning och vända oss till en skrift, som ligger utanför det direkt polemiska området: Om det Bibliska Sanningsbegreppet (1866). Myrberg skiljer här skarpt på trenne olika teologiska huvudriktningar: rationalismen, den kyrkliga konfessionalismen och den bibliska teologin. Själv ansluter sig Myrberg nu till den sistnämnda riktningen. I anslutning härtill förklaras: »Är Gud lika med sanningen och sanningen lika med Gud, så måste också det ord, som leder sitt ursprung ifrån Honom i egenskap af gudomligt uppenbarelseord, wara icke blott *en* källa till den sanna kunskapen om Gud, utan sjelfwa källan i eminentaste bemärkelse; men detta ord har sitt renaste och fullständigast gifna, likasom sitt ursprungliga och uroriginella uttryck i den Heliga Skrift.»[2] Det bibliska uppenbarelseordets sanning korresponderar emellertid icke med den gudomliga sanningen »*såsom en realitet eller ett warande*» i samma mening som denna, »*men såsom reflexen och spegelbilden*» av dess sanna realitet.[3] Spegelbilden är ju den som trognast återgiver sitt föremål. Gudsordet är därför, om icke sanningen själv, så ändock alltigenom sanning.[4]

Av dessa klara besked framgår, att Myrbergs syn på Skriften är primärt religiös i den meningen, att Skriften anses rymma Guds ord i en absolut exklusiv bemärkelse, ordet, som är spegelbilden av den gudomliga sanningen och därifrån leder sitt ursprung. Skriftordet är lika med uppenbarelseordet i egentlig mening. Därför gäller om detta ord, vad som tidigare sagts om Myrbergs uppenbarelsebegrepp överhuvud. Skriften är

[1] Ib., s. 39 f. [2] Om det Bibliska Sanningsbegreppet, s. 16.
[3] Ib., s. 17. [4] Ib., s. 18.

urkund för den uppenbarelse, som har sitt ursprung i den levande Gudens handlande och har sin rörelseriktning från Gud till människa.

Nästa fråga blir, vad Myrberg närmare anser om Skriftens gudomliga ursprung. Mera utförligt uttalar sig Myrberg icke härom. I en uppsats i Bibelforskaren så sent som 1891, där frågan om inspirationen behandlas[1], givas dock en del betydelsefulla upplysningar. Direkt vänder sig Myrberg mot »den gamla dogmatismens mekaniska och juristiskt stela uppfattning af läran om skriftinspirationen».[2] Det sanna förhållandet är i stället, att denna inspiration står i ett innerligt förhållande till det religiösa livet hos dem som skrivit drivna av den helige Ande, och att Skriftens böcker därför icke kunna vara alldeles fria från brister, som tillhöra den allmänmänskliga svagheten, såsom begränsad uppfattningsförmåga, minnesfel och beroende av tidsföreställningar.[3] Såväl det mänskliga som det gudomliga i Skriften måste få ut sin rätt.[4] I sista hand är det i alla fall huvudsaken, d. v. s. huvudinnehållet i Skriften, som det kommer an på, och beviset för dess gudomliga sanning ligger i det vittnesbörd, som det avgiver om sig själv.[5]

Osäkerheten i fråga om en historisk-kritisk behandling av Skriften kan nu erhålla sin förklaring. Uppenbarelsen betyder för Myrberg, att Gud av kärlek låter en ny, gudomlig verklighet bryta in i vår naturliga. Skriften rymmer det ord, som förmedlar denna uppenbarelse. Skriftuppfattningen är religiös i den meningen, att Skriften innehåller ett ord från Gud till människan i en bemärkelse, som icke gäller om någon annan skrift. Beviset för att Skriften innehåller Guds ord i denna mening är det vittnesbörd, som ordet avgiver om sig själv. Den inställning, som människan bör intaga till den så fattade Skrif-

[1] Denna artikel, Om Inspirationen med särskildt afseende på den H. Skrift, är visserligen osignerad, men enligt uppgift i Andersson, Upsala Universitet 1878–1897, 3, s. 120 äro samtliga osignerade artiklar i Bibelforskaren, på en när, skrivna av Myrberg. [2] Bibelforskaren 1891, s. 297.
[3] Ib., s. 283. Jfr s. 279 f. [4] Ib., s. 298. [5] Ib., s. 297.

ten, är först och sist trons. Samtidigt är emellertid Myrberg icke blind för att Skriften också har en mänsklig sida och därför är behäftad med mänskliga brister. Men varför förklaras då icke ur denna synpunkt den historisk-kritiska forskningen för fullt legitim utan inskränkning? Svaret är, att frågan om Skriftens gudomliga ursprung icke blott besvaras ut ifrån väsensinnehållets synpunkt, utan även utsträckes att s. a. s. gälla den mänskliga sidan, alltså Skriftens faktiska tillkomsthistoria och litterära bestånd. Bokstavsinspirationen avvisas visserligen, men bakom de bibliska skrifterna döljer sig dock en särskild inspiratorisk verksamhet i någon form. Inspirationstanken är uppmjukad men icke avvisad. Men under sådana förhållanden är det givetvis ej underligt, att en viss försiktighet iakttages i fråga om en forskning i Skriften, som går tillväga på samma sätt som vid behandlingen av varje annat mänskligt-historiskt dokument.

Vad som här sagts om Myrberg gäller i huvudsak också om Beckman. För båda gäller det att fasthålla den religiösa aspekten på Skriften i linje med deras allmänna syn på kristendomen som en i exklusiv bemärkelse uppenbarad religion. Kravet på en historisk-kritisk skriftforskning anses icke kunna förenas med denna grundsyn.

Om Myrbergs inlägg i debatten om kristologin i synnerhet samt i frågan om kristendomens och teologins egenart i allmänhet kan med hänseende till själva uppenbarelsesynen sammanfattningsvis sägas, att de äro burna av samma grundintention som Beckmans. Den andliga rörelsen, som närmar mänskligt och gudomligt, får icke tänkas som en i någon mening immanent utvecklingsrörelse, utan som ett Guds »eget», personliga ingripande i världen. Gud som en personligt viljande och handlande Gud är icke endast uppenbarelsens yttersta utgångspunkt, utan den andliga rörelsens ständiga subjekt. I Kristus har Gud själv kommit, brutit in. Ur människans av synden bundna tillstånd kan ingen frälsningsrörelse utgå.[1]

[1] Jfr Om Förhållandet mellan Teologi och Filosofi, s. 39.

»I luthersk dogmatik ägde han en verklig lärdom och kan som skribent därutinnan mäta sig med sina akademiska samtida i vårt land.»[1] På detta sätt uttalar sig Söderblom om Lars Landgren som teolog. »De bullrande anspråken på orthodoxi eller lutherskt kyrklig symbolisk konfesionell renlärighet i allrahögsta grad och de bullrande ända till wämjelse återkommande krigsdemonstrationerna emot kalvinister, baptister och andra 'icke lutheraner', men först och sist en *tuktlöshet* öfwer alla gränsor på tänkandets wägnar, en werklig tankewerksamhetens *anomia*, som nästan saknar ett motstycke i wår theologiska litteratur.»[2] På detta sätt karakteriseras Landgrens teologi av Myrberg. Tillsammans giva dessa omdömen, det senare dock med stora modifikationer, en god bild av Landgren som teologisk dogmatiker. Onekligen ägde Landgren en förbluffande lärdom, framför allt en förtrogenhet med Luthers skrifter och med 1500-talets lutherska dogmatik, som var långt ifrån vanlig i hans samtid. Å andra sidan är en egendomlig brist på sammanhang, vetenskaplig tankeföljd och reda i framställningen så kännetecknande för hela hans dogmatiska produktion, att en framställning av hans ståndpunkt i alla de teologiska spörsmål, som han yttrat sig i, torde vara en ytterligt komplicerad uppgift. Det är denna egendomliga framställningskonst, som C. A. Hultkrantz i en recension bl. a. kallar »fragmentarisk»[3] och Martin Johansson likaledes i en recension benämner »ojemnhet, att ej säga oreda». »Det hela får derföre», fortsätter Johansson, »mera karaktären af en samling snillrika och till innehållet goda aforismer än en jemn och klar vetenskaplig utredning af det ämne som behandlas.»[4] Vad

[1] Söderblom, Svenskars fromhet, s. 130.

[2] Myrberg, Om de Symboliska Böckernas betydelse, s. 34. Myrberg hade vid tiden för detta yttrande lämnat den strängt konfessionella teologin och intagit en bibelteologisk ståndpunkt.

[3] TT 1869, s. 371. [4] TT 1875, s. 66. Jfr Beckman i TT 1862, s. 111.

Myrberg benämner »krigsdemonstrationer» täcker ävenledes en påtaglig verklighet i Landgrens produktion. Tämligen genomgående beledsagar Landgren nämligen sina tankar med en både mustig och grovkornig polemik mot icke-lutheraner och icke bekännelsetrogna lutheraner, som stundom är ganska tålamodsprövande. Att samtliga dessa påpekanden emellertid icke kunna fördunkla det faktum, att Landgrens tankar ofta verkligen äro »snillrika», giver icke minst hans uttalande i den kristologiska frågan belägg på.

Redan innan Landgren i Teologisk Tidskrift 1868 levererade den kraftiga kanonad mot Viktor Rydberg, som denne fann »mindre honett»[1], hade Rydbergs »kristologiska funderingar»[2] i skriften Grunddragen till läran om Gud blivit föremål för uppmärksamhet.[3] Liksom framställningen överhuvud i denna skrift är buren av övertygelsen, att kyrkans framtid beror av uppslutningen kring dess bekännelse[4], så gäller detta även framställningen av den kristologiska frågan. Några försök till systematisk genomarbetning av lärorna om treenigheten och Kristi gudom förekomma dock icke, såsom fallet även var hos Myrberg. På samma sätt som hos Beckman är det huvudsakligen fråga om att rada upp olika »bevisande» bibelställen, vilka sedan få sin tolkning i enlighet med den givna grundförutsättningen. Och denna är här som också eljest i Landgrens produktion lika med övertygelsen om kyrkolärans »solklara»[5] överensstämmelse med Bibelns vittnesbörd.[6] Ganska elakt skriver Landgren i Teologisk Tidskrift, att Kristus för Rydberg icke är något annat än universalmänniskan, »långt innan han tager till pennan; och syftemålet är blott att lägga de heliga författarena på sträckbänken för att tvinga dem till falskt vittnesbörd».[7] I sak gäller emellertid metoden också om Landgren

[1] Sondén, a. a., s. 218, not 2. [2] TT 1868, s. 207.
[3] Grunddragen till läran om Gud, kap. IV; Guds treenighet.
[4] Ib., s. VII.
[5] Jfr Carlgren, Biskop Lars Landgren, s. 20.
[6] Jfr Grunddragen till läran om dopet, 2 uppl., s. 28. [7] TT 1868, s. 226.

själv. Bibeln utlägges från en redan vunnen ståndpunkt. Själva denna bibelbevisning har i vårt sammanhang mindre intresse. Däremot torde det löna sig att uppmärksamma de ganska pregnanta formuleringar, i vilka Landgren uttalar sig om innebörden i tron på Kristi gudom.

Kristi gudom är ingenting mindre än »sjelfva hjertat i Evangelii predikan, med hvars borttagande alla Christendomens lifsfunctioner försvinna». Varför? »Utom tron på Christi Gudom är ingen syndaförlåtelse möjlig och utom syndaförlåtelse ingen nyfödelse.»[1] Denna sammanbindning av Kristi gudom och syndaförlåtelsen hänvisar på tvenne ting. För det första innebär det, att det inför Kristus icke är förståndsreflexionen utan det förkrossade samvetet, som i första hand har talan. Kristi gudom och samvetet höra samman. Skriften överhuvudtaget rör sig ju också i »den personliga erfarenhetens trosvisshet»[2] och är en skildring av »menniskans ansvarighet inför Gud».[3] För det andra hänvisas till trons nödvändiga existensvillkor, nämligen att ha Gud själv utan inskränkning att bygga sin förtröstan på. Landgren formulerar denna tanke ännu tydligare så, att om Kristus tänkes som blott människa eller som ett arianskt mellanväsen, så tjänade en sådan uppenbarelse icke mycket till, »enär det är Guds eget sinnelag och Guds egen uppenbarelse, hvarpå vår tro och förtröstan skall byggas, men icke på något medelväsens, huru högt detta än må vara ställdt i skapelsen».[4] Men har då människan icke möjlighet att på annat håll finna Gud själv än i Kristus? När det gäller Guds personliga och faderliga hjärtelag, så kan, menar Landgren, varken människan eller naturen tjänstgöra som trogen spegel. Naturens villkor äro ju den objektiva orubbligheten och oföränderligheten, och inom frihetens rike är Guds andes verk-

[1] Grunddragen till läran om Gud, s. 112 f. Om sammanknytningen av Kristi person och syndaförlåtelsen se även s. 127, 129, noten.

[2] Ib., s. 44.

[3] Grunddragen till läran om helgelsen, s. 30.

[4] Grunddragen till läran om Gud, s. 146.

samhet överallt korsad av frihetens missbruk, synden. Nej, först i Kristi evangelium komma vi i omedelbar gemenskap med Gud, ty här uppenbarar han sig sådan han är, genom förmedling av sin egen son.[1] Men har nu Gud uppenbarat sig sådan han är endast i Kristus, så är tydligt, att läran om Kristi person implicerar tanken på ett exklusivt gudomligt frälsningshandlande. Ett handlande är det också just fråga om enligt Landgren. Allt abstrakt tal om Guds barmhärtighet är förspillt arbete på den vilsekomna människoanden. Den låter icke locka sig tillbaka med ord utan måste tagas tillfånga med handling. Den gode herden måste liksom »smyga sig på den vilsekomna när han minst anar». Men detta är just vad som skedde därigenom, att »Gud sjelf dolde sig i en syndig tjenares skepelse, talande till oss icke endast med ord, utan med kärlekens brännande tårar och med sitt på korset utgjutna blod och tvingande oss icke med utvärtes magt utan med sin helige andes eld».[2]

Vad läran om Kristi gudom enligt Landgren vill giva uttryck åt, skulle i enlighet med de refererade synpunkterna kunna summeras ihop i fyra punkter. För det första gäller, att vi utom Kristus icke ha den ringaste kunskap om Guds egentliga väsen; för det andra att vi i Kristus verkligen ha Guds fulla väsensuppenbarelse; för det tredje att uppenbarelsen i Kristus är uttryck för Guds kärleks initiativ, för hans aktiva handlande; för det fjärde att en sådan uppenbarelse just är vad tron söker. Om varken naturen eller människornas historia lämna säkert besked om att Gud är helig och barmhärtig, hur skall man då, frågar Landgren i annat sammanhang, kunna bliva förvissad härom? »Hade ej Gud uppenbarat sig i Christus, kunde vi ej se hans *härlighetssken och hans väsens rätta beläte* i sonen; så lefde vi

[1] Ib., s. 177 f. Jfr Grunddragen till läran om dopet, s. 10: »Antingen derföre menniskan sväfvar omkring med sina tankar kring naturens riken eller i sitt eget hjertas tankar, så finner hon likasom Noaks dufva på dessa ändlösa ödsliga oceaner ej en fläck der hon kan hvila och med förtröstan säga: *här är ett heligt rum, här bor visserligen Gud.*»

[2] Grunddragen till läran om Gud, s. 105.

ännu i fullkomlig obekantskap eller ovisshet om Guds sinnelag, och kunde således hvarken förtrösta på honom eller älska honom. — I hela sitt lefverne är Christus en spegelbild af den Gudomliga kärleken. Han blef ett barn, för att låta oss se, *huru hjertligt och innerligt* Gud älskar oss; han uppgaf sin anda på korset, för att visa, huru Gud älskar oss alla *in i döden*.»[1] I detta uttalande föreligga samtliga de fyra punkterna antydda. Med dessa är också i själva verket uttalat, vad som är den religiösa kärnan i läran om Kristi gudom. Till denna hänvisas också de, som hakat sig fast vid förnuftsmotsägelserna i fråga om det gudomligas och det mänskligas förhållande till varandra i Kristi person. Är det rimligt, menar Landgren, att sätta sig till doms över kristendomens allra heligaste angelägenheter, innan man gjort sig reda för det centrala i Guds kärlek och den kristna tron, nämligen »att Gud hafver älskat oss alla in i döden»?[2]

Vad särskilt Rydberg beträffar, så visar just hans inställning till syndaförlåtelsen, att han icke förstått evangeliets innersta. Enligt Rydberg är nämligen syndaförlåtelsen icke en yttre Guds handling, utan en inre följd av en inre, genom Gud verkad ånger. Förlåta synder kan därför varje from människa såtillvida, som hon ur sitt gudsmedvetande och sin andliga erfarenhet kan uttala och förtydliga den sanningen, att syndaförlåtelse följer på allvarlig ånger. Denna åskådning tolkar Landgren så, att det är den opersonliga, i människan immanenta idén, som är den egentliga syndaförlåtaren. Bättringen är lika med att låta sig behärskas av denna idé. »Att tro på Gud, det är att tro på ideen; att tro på ideen är att tro på sitt bättre jag: således, att tro på Gud är att tro på sig sjelf.

---

[1] Grunddragen till läran om helgelsen, s. 135. Jfr till de fyra punkterna även Grunddragen till läran om Gud, s. 76 Grunddragen till läran om helgelsen, s. 100 f., 118 f.

[2] Grunddragen till läran om Gud, s. 144. I fråga om förhållandet mellan det gudomliga och mänskliga i Kristus bestrides den nyare kenosisteorins antagande, att logos före inkarnationen »evacuerat» sin gudomliga härlighet såsom oantaglig. Ib., s. 147.

Men denna lära är icke skriftens och kan icke heller blifva någon verkligt Christen menniskas.»[1] Vad man än må säga om detta tvärsäkra och obarmhärtiga sätt att tolka Rydberg, tydligt är i alla fall, att Rydbergs teologiska grundförutsättning, tanken på människans gudomliga natur, icke undgått Landgren. Mot förnekelsen av Kristi exklusiva gudomlighet svarar bestridandet av syndaförlåtelsen som en »yttre» gudshandling och dess sammankoppling med det mänskliga gudsmedvetandet.

Liknande synpunkter som de hittills anförda återkomma i Landgrens uppgörelse med Rydberg i Teologisk Tidskrift.

Inledningsvis beröres »det myckna larm», som Rydberg gjort av motsägelselagen. Ända från begynnelsen har emellertid lögnens fader, menar Landgren, roat sig med att »vädra upp motsägelser», där inga finnas. »Genom motsägelseprincipen öfvertygas jungfrun, att den Gud, som befallt henne föröka jorden, ej kan hafva ålagt henne kyskheten.» »Genom motsägelseprincipen kan slutligen en Büchner med sina materialistiska bröder stöta hela hr V. R:s idealverld till stoft.»[2] I själva verket finnes vidare ingenting oförnuftigare än den tanken, att vi i logiskt adekvata begrepp skulle kunna uttrycka det obetingade eller absoluta. »Det oändliga vore icke oändligt, om det kunde omfattas, och det obetingade vore icke obetingadt, om en allmännare grund funnes, hvarur det kunde förklaras.» Ur formallogisk synpunkt måste varje positiv bestämning av Guds väsen implicera en motsägelse.[3]

Vad vidare Rydbergs universalmänniska beträffar, så vill varken himmel eller helvete veta av »ett sådant isgrått, milslångt spöke, utan blod och hjerta».[4] Dessutom kommer Rydberg i det dilemmat, att antingen är hans Gud en levande personlighet, men då blir universalmänniskan uppslukad av detta gudomliga förnuft och kommer på »indragningsstat», eller också är Gud icke en sådan personlighet, utan lika med den oändliga, allmänna världssubstansen, men då kommer han

[1] Ib., s. 113. Jfr Rydberg, Bibelns lära om Kristus, 2 uppl., s. 106.
[2] TT 1868, s. 194 f. [3] Ib., s. 198 f. [4] Ib., s. 203.

att sammanfalla med universalmänniskan. I så fall får emellertid Feuerbach rätt, ty teologi, kristologi och antropologi sammansmältas till ett.[1] Slutligen står det abstrakta universalmänniskoevangeliet i direkt motsägelse till den bibliska tanken på människans ansvarighet inför Gud, på skulden och försoningen. Ty hur skall ansvarighet inför Gud kunna tänkas, om Gud icke är annat än det abstrakta förnuftet eller »mitt eget sublimerade jag»[2], »en fullständig nolla».[3]

Ett personligt, obetingat förtroende för en personligt levande Gud, detta är i själva verket nerven i all verkligt sann kristendom.[4] Men om denne Gud ha vi ingen annan kunskap än den, som han själv meddelat oss i sitt heliga ord, där han är uppenbar i sin Son Jesus Kristus.[5] I vilken mening kallas då Jesus Guds Son? Detta är en fråga, som icke förståndet, utan endast samvetet kan besvara. Det grundläggande svaret är, att Kristi väsen icke får fattas *»nedifrån»*, så att han blir till ingenting annat än en gudomlig människa. En dylik medlare skulle ju på intet vis kunna förvissa oss om den nåd och salighet, som evangeliet lovar oss. Ty om Kristus vore ett underordnat väsen, »hvad garanti hafva vi, att Kristi sinnelag är Guds sinnelag» och att livsgemenskap med Kristus verkligen är en livsgemenskap med Gud? Och hur skulle ett skapat väsen, som själv är i behov av Guds nåd, kunna taga bort vår syndaskuld? *»Just detta»* är det nämligen som varje botfärdig kristen söker hos sin Frälsare.[6] Huvudsaken är alltså »den gudomliga naturens fulla inneboende i Kristus». Därav beror nämligen »den kristna trosvisshetens orubbliga fasthet, att syndaförlåtelsen och lifvet i Kristus icke är ett menniskoverk utan Guds eget verk».[7]

Men om nu gudomens hela fullhet bor i Kristus, kommer då icke den mänskliga personlighetens självständighet att försvinna? Tvärtom, menar Landgren. All andlig erfarenhet

[1] Ib., s. 203. Jfr s. 209 f. [2] Ib., s. 210. [3] Ib., s. 206.
[4] Ib., s. 220. Jfr Grunddragen till läran om helgelsen, s. 100.
[5] TT 1868, s. 221 f. [6] Ib., s. 222 f. [7] Ib., s. 226.

vittnar om, att ju innerligare vi förenas med Gud, desto kraftigare utvecklas i oss den fria personligheten. Därav framgår, att människonaturen aldrig någonsin »lyftat sig till den personliga sjelfständighet och frihet, hvartill den just adlades genom den öfvernaturliga föreningen med den gudomliga naturen i Kristi person».[1]

Vilket är det sammanfattande resultatet av de uttalanden om innebörden av läran om Kristi person, som Landgren framlägger i sina uppgörelser med Viktor Rydberg? Bakom Kristi persons tillkomst och inre väsenshalt står den levande och personlige Guden själv som handlande subjekt, och detta utan att den mänskliga naturen blir lidande. Icke det idealmänskligas återspegling av det gudomliga, utan den personlige Guden själv nederstigen till mänskligheten är kristologins kärna. Icke det mänskligt-gudomligas utveckling uppåt till idealets toppunkt, utan Guds förbarmande kärlek, som nedlåter sig till människors frälsning.

För den nyare idealismen är, säger Landgren i andra sammanhang, Gud ingenting annat än det allmänna förnuftet eller idén. Allting, också människan, är ett förbigående utvecklingsmoment av detta förnuft. Den i människan inneboende idén är hennes egentliga livskraft.[2] För all idealism kännetecknande är nämligen »en sammanblandning af menniskans ändliga personlighet, med Guds eller naturens bildande och skapande kraft, hvarföre begreppen pligt, ansvarighet och skuld, der aldrig kunna få någon genomgripande betydelse och menniskans personliga frihet städse är bestämd och styrd af en bakom eller under hennes personlighet handlande natur».[3] Vad den moderna idealismen, i anslutning härtill, sätter upp mot kristendomens innerliga tillit till Guds personliga godhet är tron på människoslägtets perfektibilitet.[4] Tanken på idén som vår rätte frälsare har emellertid ingenting alls att skaffa med evangeliet. Ty det väsen, som Fadern införde i världen, var ingalunda något

[1] Ib., s. 225. [2] Grunddragen till läran om helgelsen, s. 4.
[3] Ib., s. 59. [4] Grunddragen till läran om Gud, s. 95.

opersonligt ideal eller någon princip.[1] Kristendomen är icke någon idé och Jesus dess »första colportör». »Det är icke en *idé* utan en *person*, som återlöst och omskapat verlden.»[2] »Den personliga, glödande kärleksviljan dref ordet att blifva kött och bo ibland oss; så är ock försoningen i Kristus Guds egen personliga kärlekshandling.»[3]

På samma sätt som hos Beckman och Myrberg visa hos Landgren tankarna om Kristi person tillbaka på ett uppenbarelsebegrepp, som i Guds fulla och exklusiva väsensuppenbarelse i Kristus ser en rörelseriktning, vilken har sin utgångspunkt och drivkraft icke i det gudomliga i människan, utan i den personlige »övermänsklige» Guden. Gud själv har kommit till människan, i Kristus. Från Gud till människa är riktningen, icke omvänt. Såväl i fråga om den andliga rörelsens ursprung som dess riktning skiljer sig Landgrens åskådning från Ignells och Rydbergs.

I Landgrens kritik av Rydbergs teologi förbindes det intresse att slå vakt om kristendomens uppenbarelsefakta såsom objektiva »realiteter», vilket kommer till uttryck i hans uppenbarelsesyn, med en kritik av den nyare teologins subjektivism överhuvud. Denna vilja till objektivism är för övrigt kännetecknande för hela Landgrens teologi. På senare tider ha teologerna, klagar Landgren, vänt sig från kristendomens objektiva fakta för att i stället syssla med nådens subjektiva tillämpning. »Men striden skall dock i all evighet på denna plats icke utkämpas.» Erfarenhet kan ställas mot erfarenhet, men frälsningen är i alla fall ett Guds och Kristi verk, icke människans.[4] Landgren vänder sig emellertid icke blott mot tendensen att skjuta kristendomens subjektiva sida i förgrunden. Största faran är den antropologiseringsprocess, som man i nyare tider utsatt teologin för. Alltsedan Kant genomfört sin kritik, ha alla, som icke omfattat den bibliska kristendomen, men ändock ej kunnat undfly »lifvets kraf på en varmare boning», flytt till

[1] TT 1868, s. 5.
[2] Grunddragen till läran om helgelsen, s. 123.
[3] TT 1868, s. 6.
[4] Grunddragen till läran om dopet, s. 41 f.

den inre erfarenhetens område. »Utvärtes gudamakter» ha fallit, men, menade man, människoanden med sina ideal finns ju i alla fall kvar. Teologin förvandlades till vetenskapen om det religiösa medvetandets utveckling. Den blev rent ut sagt lika med »antropologi i ordets sublimaste mening». Religionshistorien blev liktydig med den mänskliga utvecklingens historia. Frågan om en absolut, över naturen stående Gud upphörde att intressera, ty människan kan icke få erfarenhet av någon annan absolut ande än den, varav hon känner sig vara en modifikation. Människan själv »i sin ideala oförgängliga allmänhet» är den absoluta anden.[1] Den stora striden mellan kyrkan och »hennes idealistiske motståndare» gäller därför innerst frågan, »om Gud är lefvande personlighet eller en abstrakt idé, om evangelium verkligen är det eviga lifvets ord eller en falang af kategorier, och om gudsfruktan ligger i tron på Gud eller i tron på oss sjelfva».[2]

Den kritik av Rydbergs tro på människan, som tidigare mött oss, får en särskilt klar belysning i de senast anförda tankarna, vilka för övrigt erinra om nu aktuella problemställningar. Den nyare teologins signatur är enligt Landgren subjektivistisk upplösning av det objektivt givna. Schleiermachers teologi rubriceras helt enkelt som »en homöopathisk förtunning af den Calvinska Theologien».[3] Särskilt påpekas, att den nyare teologin till skillnad från den calvinska utsträckt utkorelsen till att gälla alla människor utan undantag.[4] Med tron på nådavalet sammanhänger emellertid intimt tron på förträffligheten av de utvaldas inre natur.[5] Till denna punkt är det som hela den nyare teologin enligt Landgren graviterar, sedan den släppt tron på en personligt levande och handlande Gud. När det

[1] TT 1868, s. 200 f. Uttalandet om den mänskliga utvecklingens historia syftar uppenbarligen på Ignells stora arbete med samma namn.

[2] TT 1868, s. 219.

[3] Grunddragen till läran om dopet, 2 uppl., s. 58.

[4] Jfr t. ex. TSvK 1851, s. 85. Grunddragen till läran om dopet, s. 118, 132.

[5] T. ex. Grunddragen till läran om dopet, s. 135, noten.

gäller att finna Gud, så hänvisar »den nyare idealismen» till människans inre gudomliga natur, i stället för att peka på ordet och sakramenten.[1] Nyfödelsen blir en vanlig psykologisk process, varigenom den bättre naturen får övervikt över den sämre.[2] Hela uppenbarelsen göres till en produkt av successiv mänsklig ansträngning, som i evangeliet icke kan se annat än människoandens egen strävan efter Gud. Guds verksamhet till människors frälsning skjutes däremot i bakgrunden.[3] Genom »idealismen» förvandlas allt Guds objektiva verk till foster av mänsklig spekulation.[4] Även Kristi betydelse undergår en förvandlingsprocess. Hans verksamhet i upphöjelsen fattas icke längre som ett objektivt handlande med själen, utan som en subjektiv utveckling av en inneboende princip. Kristus blir lika med »ett psykologiskt äggelsemedel» för ett »i oss allaredan varande doldt lif».[5] Man stöder sig på en nåd, som människan fått redan före födelsen och vars utveckling utgör hela omvändelsens hemlighet.[6] Är emellertid hela salighetsordningen lika med en utveckling av det »trosfrö», som den helige Ande kallat till liv i oss, så behöves av Kristus icke mer än hans bild.[7] Samma immanenta och psykologiserande betraktelsesätt gör sig också gällande beträffande Jesu person. I alla dessa skrifter om Jesu liv, som »framskjuta årligen såsom lösa svampar ur jorden», är huvuduppgiften att åskådliggöra Frälsarens mänskliga utveckling, hans själsstrider osv. Gud har på ett särskilt rikt sätt utrustat Jesus från Nasaret, varför han på ett fullkomligt sätt kunde »realisera mensklighetens idé». Om något omedelbart gudomligt ingripande i den övernaturliga världsordningen kunde det däremot icke vara fråga. Genom Jesus förändrades väl människans uppfattning av hennes förhållande till Gud, men själva förhållandet mellan Gud och

[1] Ib., s. 145 f.
[2] Jfr Grunddragen till läran om dopet, 2 uppl., s. 80.
[3] TT 1868, s. 4. [4] Ib., s. 6. [5] TSvK 1851, s. 101.
[6] Grunddragen till läran om dopet, s. 132.
[7] Ib., s. 120.

människa blev detsamma. Inkarnationstanken är här icke blott överflödig, den är direkt skadlig.[1]

Landgren har m. a. o. fattat i sikte den omskrivning av den kristna uppenbarelsetanken med immanenta och psykologiska kategorier, som den nyare »idealismen», däribland givetvis också Viktor Rydberg, gjort gällande. Har man nu emellertid skjutit åt sidan uppenbarelsens objektiva fakta till förmån för det mänskliga subjektets värld, så blir även religionsbegreppet felaktigt formulerat. Diskussionerna om frågan, huruvida religionens och kristendomens väsen skall sökas i förståndet, viljan eller känslan, äro, menar Landgren, fullständigt främmande för reformatorernas sätt att se. Ty religionen skall överhuvudtaget icke sökas i människan, utan i Gud och Kristus, som föder gudsfruktans nya liv i oss och därmed förvandlar både förståndet, viljan och hjärtat.[2] Fullt konsekvent avvisar Landgren därför också tanken på det religiösa medvetandets utveckling, försåvitt man härmed vill göra kristendomen till en produkt av hedendomen. Enligt Landgren är hedendomen i stället ett avfall från det ursprungliga evangeliet, som predikades från världens begynnelse.[3]

Av Landgrens uttalanden om uppenbarelsebegreppet framgår ävenledes, att han spårat ett sammanhang mellan »den nyare theologiens» uppenbarelsetanke och dess antropologi. Bakom den immanenta och evolutionistiska uppenbarelse- och frälsningstanken döljer sig den nya tron på människan. Människans inre gudomliga väsenshalt är den punkt, där den religiösa betraktelsen kan taga fotfäste. På något sätt förblandar all idealism gudomligt och mänskligt. Antropologin har blivit teantropologi i sekulariserad mening och ersatt teologin i hävdvunnen mening.

För Landgren är det därför av största vikt att skarpt skilja

---

[1] Grunddragen till läran om rättfärdiggörelsen, s. 98 f.

[2] TT 1868, s. 219 f., TSvK 1851, s. 81, not 1.

[3] Grunddragen till läran om dopet, s. 4. Jfr Grunddragen till läran om Gud, s. 26 ff.

mellan natur och nåd, mellan naturens ande och helgelsens. Guds ande bor ingalunda i den naturliga människan. Ideligen varnar Landgren för villfarelser i denna fråga.[1] Enligt Skriften skall människan aldrig någonsin finna det eviga livets gåva genom att gräva i sitt eget inre.[2] Tanken, att en högre andlig människa innebor också i de ogudaktigas hjärta, är »snörrätt» mot evangeliets ande.[3] Att förblanda hjärtats naturliga adel med det nya livet i Kristus är direkt okristligt, ty denna naturliga adel behöver lika väl som den uppenbara synden en grundlig förkrosselse.[4] Inte heller är syndarens jag av så förnämlig beskaffenhet, att han bara »behöfver afkasta sig syndens paltiga förklädnad för att framstå i sin gudaglans».[5] Mot idealismen påpekar Landgren, att Skriften överhuvudtaget icke känner till någon »physico-chemisk förening mellan Gud och menniskan, hvarvid syndens syra skulle behöfva tillsättas för att fälla sjelfmedvetandet till botten».[6] »Funnes det andeliga lifvets frö allaredan i menniskans ande af naturen, så vore Evangelium visserligen en fortgående kedja af förvrängda och osannfärdiga uppgifter.»[7]

Av polemiken mot idealismens uppenbarelsebegrepp och dess antropologi framgår klart den grundtanke, som bär upp Landgrens antropologi och som svarar mot hans syn på uppenbarelsen: den naturliga människans totala avsaknad av produktiva gudomliga bestämningar. Sammanhanget är närmare bestämt detta. Är frälsningen en Guds personliga och »övernaturliga» gärning, så kan den givetvis icke samtidigt vara verkad av mänskliga krafter. Kan man finna den frälsande Guden endast i Kristus, så kan han naturligtvis icke sam-

[1] Jfr Grunddragen till läran om dopet, s. 25 f., 28, 61 f., 96, 117 f., Grunddragen till läran om Gud, s. 49.

[2] Grunddragen till läran om dopet, s. 119.

[3] Grunddragen till läran om rättfärdiggörelsen, s. 182.

[4] Jfr Grunddragen till läran om dopet, s. 122, 132 f.

[5] Ib., s. 145.

[6] Grunddragen till läran om helgelsen, s. 32.

[7] Grunddragen till läran om kyrkan, s. 52.

tidigt påträffas i människan som sådan. Har uppenbarelsen sin rörelseriktning från Gud till människan, så kan den omöjligen vara lika med mänsklig kraftutveckling. Människouppfattningen svarar således konsekvent mot uppenbarelsen, fattad såsom en personlig och exklusiv gudsgärning. Uppenbarelsebegreppet i denna bemärkelse implicerar en pessimistisk uppfattning av människans egna gudomliga möjligheter.

Ett anlag till religiös hänförelse finnes visserligen, menar Landgren, av naturen inplantad i människan. Men denna religiösa känsla delar den fallna naturens lott att tjäna en främmande herre.[1] Människan är fallen från sin ursprungliga härlighet, från det sanna gudomslivet.[2] Hennes väsen är i själva verket grundfördärvat. Att borttaga fördärvet ur läran, när det alltjämt sitter kvar i hjärtat, lönar därför föga mödan.[3] Den naturliga människan är kött enligt Bibelns språkbruk. Men, fortsätter Landgren mot Rydberg, därmed menas ingalunda blott en del av människan, nämligen kroppsligheten och sinnligheten, mot vilken en annan del av människan, nämligen anden, skulle stå i oförsonlig motsats. En dylik platoniserande tankegång är fullständigt främmande för Nya Testamentets åskådning. En »realistisk hatare af all falsk idealism» var hela den apostoliska kyrkan. Den sökte rening och helgelse icke blott för själen utan även för kroppen, kroppsliga sakramenter och kroppens eviga liv. »Neoplatonskt materieförakt» går alltså ej att påbörda den. Mot den falska platonismen kämpar Paulus en oförsonlig kamp i Kolosserbrevet, försvarande »med äkta kristlig frihet lekamlighetens rätt och ära (Kol. 2: 23)». Med kött menas i stället människans sinnelag, sådant det är utan Guds nåd. Kött och ande, ställda i motsats till varandra, betyda pånyttfött och opånyttfött sinnelag, icke materia och ande.[4] Köttet är i själva verket hela den fördärvade människonaturen med sina både högre och lägre anlag, hela människan till kropp

[1] Grunddragen till läran om helgelsen, s. 104 f.
[2] Ib., s. 70. [3] Jfr ib., s. 85.
[4] TT 1868, s. 213.

och själ. Köttet i motsats till anden implicerar naturens bästa och ädlaste krafter, försåvitt de äro utan Guds Andes påverkan.[1]

Liksom Beckman gör Landgren totalitetsaspekten gällande på människan. I förhållande till Guds nåd är människan en helhet. Antingen är hon till hela sin varelse kött eller är hon ande. Den naturliga människan befinner sig utan inskränkning i den förra situationen. Härmed är en närmare fixering given av den människouppfattning, som nyligen antytts. Frälsningen är enbart ett Guds verk. Människans egna resurser att realisera gudslivet äro obefintliga.

Nu förefaller det visserligen, som om en hel del tankar hos Landgren icke skulle stämma överens med denna grundposition. Som kristendomens kunskapskällor anföras förutom Guds självuppenbarelse i Ordet även naturen och samvetet.[2] Den i Grunddragen till läran om Gud förelagda uppgiften att framställa trossanningarna i hela deras »stränga bibliska objectivitet»[3] löses i anslutning härtill endast delvis. Det väldiga material, som naturbetraktelse och kulturhistoria leverera till sanningens befästande eller utrotande, vill Landgren icke utan svärdsslag utelämna till kristendomens fiender.[4] I denna anda använder sig Landgren ganska flitigt av argument från de naturliga livsområdena. Så finner man exempelvis, huru han laborerar med religionshistoriska argument[5], med de s. k. bevisen för Guds tillvaro[6], och konstruerar Guds väsen och egenskaper ut ifrån det abstrakta tänkandets, naturbetraktelsens och samvetets ståndpunkt, alltså till synes endast ut ifrån subjektiva synpunkter.[7] I detta stycke naturlig teologi knyter sig största intresset till frågan, vad samvetet har för betydelse och innebörd. Särskilt i denna ömtåliga fråga hade man haft särskild anledning

[1] Grunddragen till läran om helgelsen, s. 75 ff., 113.

[2] Grunddragen till läran om Gud, s. 25. Jfr Grunddragen till läran om helgelsen, s. 148.

[3] Grunddragen till läran om Gud, s. VIII. [4] Ib., s. IX.

[5] Ib., s. 30 ff. Jfr Grunddragen till läran om dopet, s. 4 ff.

[6] Grunddragen till läran om Gud, s. 1 ff. [7] Ib., s. 54 ff.

önska, att Landgren uttryckt sig med mer vetenskaplig stringens än vad som skett. Nu yttrar han exempelvis, att människan av naturen har en instinktiv dragning till Gud[1] och att den tanken, som med naturlig bevisning kan vinnas, att det finns någonting, som giver människan ett absolut värde för Gud, fått sin fullbordan i kristendomens samvetsbegrepp.[2] Härvid kan emellertid den misstanken icke undgås, att Landgren trots allt i människan smugglat in »ett heligt rum», där Gud kan sökas. På samma sätt är det, när samvetets funktionsduglighet angives vara beroende av tron på själens himmelska odödliga adel.[3] Vid närmare betraktande visar det sig dock, att Landgrens innersta åskådning icke stöder denna misstanke. Oppositionen mot tanken på den kemiska föreningen mellan Gud och människa har redan tidigare omnämnts. Det inre sinne, varmed människan förnimmer Guds närvaro, kallas, säger Landgren, av religionsfilosoferna gudsmedvetande, men teologerna kalla det samvete. Omedelbart tillägges emellertid, att med detta gudsmedvetande icke menas panteismens gudsmedvetande, »som utgör en transcendentiel fiction, till följe hvaraf jag förnimmer mitt rena jag såsom identiskt med Gud».[4] Huru verkar då samvetet vid kunskapen om Gud, fortsätter Landgren. »Jo, det drager upp en sträng och outplånlig skillnad mellan naturen och Gud.»[5] Samvetet är i själva verket sedelagens återspegling i människan.[6] Men sedelagen är enligt Bibeln något objektivt givet, nämligen Guds befallning, vars överträdelse medför evig ofärd.[7] Sedelagen har alltså icke människan till upphovsman, utan den är henne given från himmelen.[8] Närmare bestämt är samvetet i enlighet härmed lika med känsla och medvetande av ansvar och ansvarsskyldighet inför Gud.[9] Samvetets

---

[1] Ib., s. 25. [2] Grunddragen till läran om helgelsen, s. 30.
[3] Ib., s. 51. [4] Grunddragen till läran om Gud, s. 49, noten.
[5] Ib., s. 50. [6] Jfr Grunddragen till läran om helgelsen, s. 13, 26.
[7] Ib., s. 21. [8] Ib., s. 19.
[9] Ib., s. 30 f., 34. Jfr Grunddragen till läran om Gud, s. 49, Grunddragen till läran om rättfärdiggörelsen, s. 50.

innersta väsen är »en känsla af ansvarighet inför Gud, ett erkännande af Guds domaremyndighet öfver menniskan, ett medvetande, icke blott af en objectiv sedelag, utan ock af en lagstiftare och domare, som bevakar dess helgd». Denna känsla av Guds domsrätt, icke det tvetydiga begreppet livsgemenskap eller livsumgänge, för till den rätta uppfattningen av samvetet.[1]

Huru Landgrens uppfattning av synden och rättfärdiggörelsen svarar mot den energi, med vilken ansvarighetskänslan göres gällande i antropologin, skall i följande avdelning ådagaläggas. I detta sammanhang räcker det med att påpeka, att Landgrens samvetsbegrepp ligger i linje med tanken på den kristna uppenbarelsen som ett Guds särskilda, personliga handlande. Den personliga relationskategorin ansvar blottar, huru människans enda religiösa möjlighet är att såsom person svara på ett Guds personliga tilltal och handlande, icke att av egen förmåga utveckla det sanna gudslivet. Analogierna ur det mänskliga livet anses lämpa sig bäst vid beskrivningen av samvetet. Den moderna tidsriktningen däremot tager mycket illa vid sig av dessa. Om man i stället hämtade analogierna »ur chemien eller vextverlden, skulle man finna dem oändligen bevisande; det är denna pantheistiska tidsriktning som utdrifvit ansvarighetskänslan både ur sedelära och religion». I bästa fall inför man i stället en s. k. känsla av avhängighet.[2]

Ett är emellertid att känna Guds lag, ett annat att göra den. Endast i kraft av sitt samvete kan ingen komma till det »personliga sällskap» med Gud, på vilket den innerligaste kännedomen om hans väsen beror. Men vad lagen icke kunde åstadkomma, det gjorde Gud, när han genom sin Son uppenbarade sig i människonatur och därmed blottade en ny sida av sitt väsen, nämligen den saliggörande och förlossande.[3]

Slutligen skall även Landgrens ställning till frågan om teologins källa preciseras. Kristendomen är, säges det, »icke endast ett chaos af orediga känslor och anderörelser, utan den är ett

[1] Grunddragen till läran om helgelsen, s. 35. [2] Ib., s. 31.
[3] Grunddragen till läran om Gud, s. 50.

system af klara och ljusa himmelska sanningar, i hvilka anden utgjuter sig såsom blodet i ådersystemet».[1] I likhet med Beckman och Myrberg fattar alltså Landgren uppenbarelsen under sannings- och kunskapsmeddelelsens form. I likhet med Beckman och Myrberg pekar Landgren också på Guds självmeddelelse i Ordet som den primära kunskapskällan för denna sanning. Bredvid Skriften gör sig emellertid även den kyrkliga bekännelsen gällande som auktoritet för trosläran. Av de hittills behandlade teologerna är Landgren också utan tvivel den som mest lever i och faller tillbaka på bekännelsen. Bekännelsen innehåller »omätliga skatter»[2]; när teologen tager 1500-talets teologi till mönster, så är detta samma sak som när målaren söker sin Rafael och skalden sin Shakespeare.[3]

En sammanhängande utredning av det principiella förhållandet mellan Skrift och bekännelse har Landgren emellertid icke presterat. Samma sak gäller också den fråga, som här närmast intresserar, nämligen själva skriftuppfattningen. Frågorna om inspirationen och den mening och utsträckning, i vilken Skriften är att betrakta som ett Guds ord, kunna därför endast besvaras med hänsyn till den typiska tendensen, icke såsom principiellt genomarbetade problem.

För den nyare historisk-kritiska forskningen har Landgren ingen förståelse. Denna forskning är buren av övertygelsen om supranaturalismens oförnuftighet. Av denna grund är det exempelvis som man förfar såsom Baur med Apostlagärningarna. Boken upplöses liksom Skriften överhuvudtaget till ett bellum omnium in omnes. Ingen uppriktig kan alltså längre använda den till religiös uppbyggelse.[4] En »stridighet i sjelfva trosgrunden» mellan apostlarna är i själva verket en uppfinning av den subjektiva idealismen. Sedan tron på uppenbarelsen avskaf-

[1] Grunddragen till läran om kyrkan, s. 133.

[2] Grunddragen till läran om dopet, 2 uppl., s. 28.

[3] TSvK 1851, s. 70. Jfr Grunddragen till läran om rättfärdiggörelsen, s. 193 f.

[4] Grunddragen till läran om Gud, s. 153.

fats, återstod blott problemet att på historisk-psykologisk väg förklara, huru varje författare kommit till den eller den åsikten.[1] På äldre dagar tog Landgren också Wellhausens behandling av Pentateuken i grundlig upptuktelse. »Ett franskt ordspråk säger, att *man håller fast oxen vid hans horn och mannen vid hans ord*; men kritikern håller ingen fast, ty han hoppar såsom ekorren mellan träden, i evig cirkelgång mellan sin *elohist*, *andre elohist*, *förjehovist*, *jehovist*, redaktör m. m.»[2] Även i detta sammanhang pekas på de ideologiska förutsättningarna. Mot den kristna uppenbarelsen, som refererar till en personlig, levande Gud, står den nyare kritikens förutsättning, att ingen övernaturlig uppenbarelse finnes, att religionen är en naturprodukt, »en sorts gnideld» tillkommen på psykologisk väg, »att alla religiösa begrepp äro frukter af menniskoandens eget arbete». Själva skriftuppfattningen måste därför bliva helt olika.[3] Den kristna skriftuppfattningen måste m. a. o. stå i samklang med den *kristna* uppenbarelsetron, eller närmare preciserat: Skriftens ord måste såsom Guds ord äga samma rörelseriktning som den uppenbarelse, som den förmedlar. Ordet är ett ord talat av den levande Guden till den syndiga människan. »De heliga skrifterna äro», säger Landgren, »som elektriska trådar: icke äro de ljuset; men de hafva sitt fäste i ljusets källa, och den själ, som verkligen till dem i tron annekteras, har i sig ljus, lif och glädje.»[4] I profetiorna exempelvis ser den kristne läsaren en uppenbarelse av den personlige, levande Gudens omvårdnad om människosläktet[5], ja, Skriften är egentligen från första till sista bladet ett vittnesbörd om huru Gud är till sinnes mot syndare.[6] I Skriften bor och verkar icke Guds ande i naturen, utan helgelsens ande.[7] Endast genom sitt ord är Gud »omedelbarligen» närvarande i var troende själ.[8]

[1] Grunddragen till läran om dopet, 2 uppl., s. 16.
[2] TT 1884, s. 12. [3] Ib., s. 1 f., 89. [4] TT 1887, s. 4. [5] TT 1884, s. 97.
[6] Grunddragen till läran om dopet, 2 uppl., s. 67.
[7] Grunddragen till läran om dopet, s. 117 f.
[8] Grunddragen till läran om Gud, s. 50.

Det religiösa betraktelsesättet av Skriften såsom ett exklusivt Guds ord kommer till klart uttryck i ett uttalande som detta: »Vore, såsom Pantheismen sjunger, 'den gamla Bibelns verser framqvällda ur naturens hjerta', så egde de för oss ej mera religiöst värde än Homeri eller Ossians sånger, och evangelium vore ej en stort säkrare ledare till Gud än det gamla Havamal.»[1] Exklusiviteten avhänger av rörelseriktningen. Allt som uppstiger ur människoandens eget väsensdjup, även det mest sublima, skiljer sig genom ett svalg från Skriften, ty här är det Gud som nedstiger till människan. Men är Skriften en religiös storhet av detta slag, så fordras också för dess tolkning ett sinnelag, som svarar mot Skriftens egenart. I Skriften tolkar sig, menar Landgren, allting till klarhet och sammanhang, om man studerar den med ett sinne, som närt sig av det som Skriften själv vill ha sagt. Skriften skall vara sin egen tolk.[2]

Av det anförda har emellertid också framgått, att Landgren lika litet som Myrberg kan försona den religiösa skriftuppfattningen med en kritisk behandling av de bibliska skrifterna såsom historiska dokument. Denna forskning avfärdas såsom produkt av okristna ideologier.

När det gäller frågan om begrundningen av tanken på Skriften såsom detta exklusiva Gudsord, möter man en påfallande förtegenhet. Att Landgren icke vill göra gällande någon bokstavsinspiration är visserligen tydligt[3], men när det å andra sidan exempelvis hävdas, att vissa ordalag i Skriften ha sin grund i Guds rådslag[4], och om en viss skriftlära poängteras, att den kommer av Guds ande, som var i Herrens apostlar[5], så har man svårt att värja sig för det intrycket, att gudomlig inspiration i någon mening tänkes ligga bakom Skriftens tillkomst och att alltså tanken på Skriften såsom ett ord från

---

[1] Ib., s. 178.

[2] Om Grunderne för Bibelns Utläggning, s. 51 f.

[3] TT 1887, s. 1.

[4] Grunddragen till läran om Gud, s. 176.

[5] Ib., s. 165.

Gud, på samma sätt som hos Beckman och Myrberg, sammankopplas med frågan om den faktiska tillkomsthistorien och det faktiska litterära beståndet.

Teckningen av Landgrens position torde ha visat, att den i fråga om själva grundsynen ligger på samma linje som Beckmans och Myrbergs. I kamp mot den idealistiska teologins människotro utvecklar han i sammanhang med sin uppfattning av Kristi person en syn på förhållandet mellan Gud och människa, där Guds objektiva och personliga nådeshandlande är utgångspunkten, det personliga »kommandet» till mänskligheten rörelseriktningen och frälsningen av den människa, som själv är oförmögen till varje självständig frälsningsaktivitet, är syftpunkten. Av detta uppenbarelsebegrepp har skriftuppfattningen fått sin särskilda prägel.

CLAS ADOLF HULTKRANTZ. MARTIN JOHANSSON. CARL ALFRED CORNELIUS.

Teckningen av åsiktsbrytningarna mellan den liberala oppositionen och den konfessionella reaktionen har syftat till att visa, att motsättningarna i läran om Kristi person bottna i en fundamental motsättning i fråga om kristendomens egenart såsom uppenbarelsereligion. Motsättningen berör, som Myrberg uttrycker saken, själva grundåskådningen. Människan är utgångspunkten för den ena åskådningen. Förhållandet mellan Gud och människa är ett problem i den meningen, att det löses med frågan efter det för människan möjliga och tänkbara som ständigt ögonmärke. Hur är den andliga rörelsen, som närmar Gud och människa, att fatta, om den icke skall komma i konflikt med det egenartat mänskliga? Ett yttre, oförmedlat Guds ingripande strider såväl mot den mänskliga tankens fordran på obrutet, kontinuerligt sammanhang som mot subjektets krav på oberoende och självständighet. Lösningen är i stället, att allt Guds verkande sker inifrån, genom na-

turen. Gud är immanent i människan, det gudomliga hennes väsens kärna. Närmandet mellan Gud och människa sker därigenom, att människans gudomliga natur alltmer fulländas och utvecklas. Gudsbegreppet får en livlös och abstrakt prägel. Den andliga rörelsen är knuten till den mänskligt-gudomliga. Kristus är idealmänniskan. För den andra åskådningen är uppenbarelsen intet problem. Frågan om möjligheten och tänkbarheten i angiven mening har fått vika för intresset att slå vakt om Bibelns och erfarenhetens visshet om fakticiteten av ett Guds särskilda handlande. Uppenbarelsens utgångspunkt är den levande Guden själv, och den sfär, där de kristna spörsmålen avhandlas, heter tron. Det egenartat kristna, som man vill värna om, är att Gud själv personligen brutit in i syndens värld för att frälsa. Den andliga rörelsen har sin utgångspunkt i det gudomligt-objektiva, den kommer »utifrån» och genombryter det mänskliga kravet på kontinuitet och förmedling. Dess riktning är nedlåtande, nedstigande. Människan är genom synden avskuren från möjligheten att själv närma sig det gudomliga livet. Höjdpunkten av detta utomordentliga gudomliga nådeshandlande är människoblivandet. Kristi gudom är en av hörnstenarna i den kristna läran.

En följd av motsättningen i själva uppenbarelsebegreppet är, att en skarp motsats också i fråga om Bibelns ställning och betydelse uppstår. Frågan om gudom och mandom gäller också Skriften som uppenbarelsens urkund. I enlighet med förutsättningarna i uppenbarelsefrågan utför den ena riktningen ensidigt tanken på Skriften som ett historiskt-mänskligt dokument, den andra riktningen tanken på Skriften som en exklusiv gudomlig meddelelse.

Genom debatten om Kristi person visar sig, att en skarp motsättning i fråga om själva uppenbarelsesynen förefinns i den uppsvenska teologin. Icke alltid ha emellertid upsalateologerna varit fullt medvetna om att en dylik grundläggande principmotsats låg under själva läromotsättningen. Myrberg och Landgren torde i varje fall ha sett klarare i denna fråga än

Beckman, som mer intresserar sig för läran själv än för dess religiösa intentioner. Som helhet har emellertid debatten för upsalateologerna betytt en koncentration på det för det kristna uppenbarelsebegreppet egenartade och specifika. Har denna teologiska strid haft betydelse för den sammanhängande, systematiska behandlingen av den kristna trosläran? Bära de vetenskapliga totalframställningarna av det kristna läroinnehållet vittne om en speciell strävan att avgränsa och klarlägga det för den kristna uppenbarelsen egenartade, som kunde ses i samband med striden mot den liberala oppositionen? Vi vända oss först till de föreläsningar över den lutherska dogmatiken, som höllos höstterminen 1868 och vårterminen 1869 av Beckmans efterträdare i den dogmatiska professuren Clas Adolf Hultkrantz.[1]

Efter inledningen, där frågorna om religionen, uppenbarelsen, teologin och dogmatiken behandlas, följer det egentligt dogmatiska stoffet, som grupperas i sju huvuddelar: Bibliologi, Teologi, Kosmologi, Ponerologi, Kristologi, Soteriologi och Eskatologi. Vad frågan om Kristi person beträffar, så gäller om Hultkrantz' framställning detsamma som sagts om Beckman. Huvudsaken är icke att utreda den religiösa innebörden i läran utan att fixera läran själv. De olika bestämningarna om Kristi person preciseras med normalkyrklig korrekthet i korta sammanfattningar, åtföljda av utförlig bibelbevisning och dogmhistorisk belysning. Å andra sidan äro läroformuleringarna givetvis icke något skal, som skymmer den religiösa innebörden. Grundsynen röjes tydligt nog. Redan bestämningen av inkarnationens ändamål giver i själva verket en så klar bild av hans syn på kristuslärans förutsättningar, när det gäller förhållandet mellan Gud och människa, att den gör varje detaljanalys överflödig. »Såsom fallen i synd är menniskan ett föremål för Guds vrede. Gud ville dock af barmhertighet rädda den fallna men-

[1] Anteckningar efter dessa föreläsningar föreligga i litografiskt övertryck. Upsala Universitetsbibliotek, T 40 h. De ha använts som lärobok och giva ett intryck av stor vederhäftighet.

niskan. Derföre gaf Gud oss sin Son till frälsare och saliggörare. Ändamålet med frälsarens ankomst i verlden, med Guds Sons menniskoblifvande är således *de syndiga menniskornas frälsning och återförening med Gud.*»[1] Närmandet mellan Gud och människa utgår från Gud, fattad som viljande och handlande subjekt. Gud kommer själv i sin Son till människorna. Ett kommande från människans sida är genom synden uteslutet.[2] Mellan människa och Gud råder ett brutet sammanhang, som endast av Gud själv kan återknytas. Vad vidare Skriften beträffar, så hävdas, att det är Gud själv som här talar till oss. Såväl Skriften i dess helhet som varje särskild del av densamma är ett autentiskt Guds ord.[3] Som stöd för denna skriftuppfattning anföres bl. a. inspirationstanken.[4]

Läran om Kristi person förutsätter för Hultkrantz ett uppenbarelsebegrepp, som ligger i linje med vad vi tidigare funnit hos den konfessionella riktningen. Något särskilt nit i fråga om att avgränsa och närmare precisera detta i samband med själva läroutvecklingen kan dock icke spåras.

Med desto större uppmärksamhet vänder man sig i stället till inledningens behandling av frågorna om religionen och uppenbarelsen. Måhända skall här finnas en utredning av den kristna uppenbarelsens egenartade principer. Om Kristus hävdas här, att han är medelpunkten i de utomordentliga Guds ingripanden i världen, som äro uttryck av den särskilda uppenbarelsen.[5] Genom dylika gudomliga uppenbarelsehandlingar har den felaktiga religiösa utvecklingen i världen vridits tillrätta.[6] Å andra sidan möter emellertid en tankegång, som så

[1] Den Lutherska Dogmatiken, s. 139.

[2] Människan skapades i oskuldens och fullkomlighetens tillstånd och var där i besittning av ursprunglig fullkomlighet. Ib., s. 88. Hon eftersträvade emellertid en henne icke bestämd gudalikhet, föll i synd och förlorade därigenom sin ursprungliga härlighet. Ib., s. 99. Från oskuldens tillstånd kom hon till fördärvets tillstånd. Ib., s. 118. Detta kännetecknas därav, att hon är andligen ofri. Hennes vilja är bunden av köttet. Särskilt i förhållandet till Gud och det goda är detta fallet. Ib., s. 120.

[3] Ib., s. 33 f. [4] Ib., s. 35. Jfr s. 40. [5] Ib., s. 8 f. [6] Ib., s. 6.

långt ifrån ligger i linje med den uppenbarelsesyn, som bär upp läran, att den i stället, om den konsekvent utfördes, skulle leda till att detta uppenbarelsebegrepp upphävdes. Visserligen vänder sig Hultkrantz mot försöket att fästa religionen vid någon särskild själsförmögenhet[1], men å andra sidan göres dock gällande, att religionen är ett subjektivt anlag, som utvecklar sig i sammanhang med individens övriga utveckling. Medlen för denna utveckling äro Guds uppenbarelse i naturen och den särskilda uppenbarelsen. Den uppenbarade religionen är i själva verket ett »medel för religiös bildning och uppfostran».[2] Bevis för uppenbarelsetron odugligförklaras, men i samma andedrag belyses den kristna uppenbarelsens förträfflighet med hänvisning till rent subjektiva förhållanden, bl. a. människans behov.[3] Utan tvivel torde denna tanke på uppenbarelsen som ett medel för det religiösa anlagets utveckling tjäna till att visa, hur det kristna trosinnehållet icke hänger i luften utan har en väsentlig och nödvändig relation till det mänskliga subjektet såsom sådant. Men hela denna frågeställning, hur uppenbarelsen skall tänkas mänskligt möjlig och begriplig, som här kommer till uttryck, står i direkt motsats till läroframställningen, där uppenbarelsen i stället endast fastställes i sin objektiva verklighet. Det hos Beckman framskymtande intresset för subjektiv-mänsklig förmedling var tydligen icke en personlig tillfällighet för honom.

Vad som sagts om Hultkrantz' dogmatik gäller i stort sett även om hans efterträdares, Martin Johanssons, dogmatiska system.[4] I fråga om stoffets indelning ansluter sig Johansson dock närmare till Philippi. Gudsgemenskapen är centralbegreppet. Den ursprungliga, den störda och den återställda gudsgemenskapen utgöra systemets trenne delar.[5]

---

[1] Ib., s. 1 f. [2] Ib., s. 4 f. [3] Ib., s. 10 f.

[4] Föreligger som föreläsningsmanuskript. Upsala Universitetsbibliotek, T 2 a. Föreläsningarna höllos under tiden höstterminen 1877—vårterminen 1888.

[5] Jfr indelningen i Philippis Kirchliche Glaubenslehre. För övrigt tycks Thomasius vara Johanssons normaldogmatiker. Jfr ark 28, s. 3.

I framställningen av läran om Kristi person möter ånyo det läromässiga draget. Här som på andra punkter åtföljes läroframställningen dessutom av utförlig bibelbevisning och omständliga dogmhistoriska utredningar, som i själva verket upptaga största delen av utrymmet. Till innehållet håller sig läran strikt till konfessionen. Några nya synpunkter utöver de traderade bestämningarna av Kristi person förekomma icke. Genom dessa bestämningar och särskilt genom det sätt, på vilket Johansson inledningsvis kommenterar dem, framlyser den bakomliggande synen på förhållandet mellan Gud och människa. Människan är, säger Johansson, på grund av synden totalt oförmögen att återknyta föreningsbandet mellan sig och Gud. Gud själv måste i denna sak taga initiativet. I sin kärlek gjorde han detta.[1] Initiativet realiserades i Kristus. Han måste därför, samtidigt som han är människa, vara någonting annat och mer än en människa. Härkomsten ur det fördärvade människosläktet kan icke gälla honom, om han skall kunna vara medlare mellan Gud och människan. Han måste vara Gud själv.[2] Dessa synpunkter på den efterföljande reproduktionen av den traderade kristusläran visa, att konstruktionen är buren av ett uppenbarelsebegrepp, som har sin utgångspunkt i tanken på ett Guds objektiva och nedlåtande nådeshandlande. Uppenbarelsen i Kristus är närmare bestämt kärnan i den s. k. särskilda uppenbarelsen, vilken till skillnad från skapelseuppenbarelsen är att fatta som en frälsningsuppenbarelse. Först den särskilda uppenbarelsen, först Guds människoblivande i Kristus visar oss Gud som den försonande och syndaförlåtande och giver oss därmed en verkligt sann bild av Guds egentliga väsen.[3]

På samma sätt som hos Hultkrantz svarar mot detta uppenbarelsebegrepp en pessimistisk antropologi och en skriftuppfattning, som framför allt vill värna om Skriftens exklusiva gudomlighet. Före sitt nuvarande andliga tillstånd befann sig

[1] Ark 144, s. 3.
[2] Ark 152, s. 2 f. [3] Ark 33.

människan en gång i oskuldens och fullkomlighetens tillstånd.[1] Hon föll emellertid i synd och befinner sig numera i ett tillstånd, som kännetecknas av total oförmåga i andliga ting.[2] Vad vidare Skriften beträffar, så är den i sin helhet »en uppenbarelse af Gud om sig till menniskorna», den särskilda uppenbarelsens förmedlare.[3] Skriften är ett Guds ord i en mening, som icke gäller om någon annan skrift, och därför den högsta normen för religiös sanning. Den gudomliga Försynen har sörjt för dess tillkomst.[4] Testimonium Spiritus Sancti samt inspirationstanken styrka dess sanning.[5]

Den typiska tendensen är alltså hos Johansson densamma som hos de övriga konfessionella teologerna. Koncentrationen på det objektivt-gudomliga och dess initiativ är omisskännelig.[6] Detta utesluter emellertid icke, att hela Johanssons teologi å andra sidan har en viss subjektiv uppläggning. Som källa för dogmatiken införes, vid sidan av det objektiva elementet, Skriften och den kyrkliga utvecklingen, även ett subjektivt: trosmedvetandet. Medvetandet, försåvitt det blivit av kristen-

---

[1] T. ex. ark 108, s. 3.

[2] Ark 141, s. 3 f. Om sammanhanget med kristologin, jfr s. 3: »Hade menniskan af sig sjelf kunnat slita de bojor som synden pålagt henne, och återknyta föreningsbandet med Gud, så hade en sådan utomordentlig föranstaltning [näml. Guds Sons sändning till jorden] ej varit af nöden.»

[3] Ark 31, s. 2, 4, ark 246, s. 2 f.

[4] Ark 254, s. 3 f.

[5] Ark 255, s. 1 f., ark 256, s. 1. Om Johanssons inspirationslära se vidare TT 1887, s. 185 f. Möjlighet till försiktig textkritik utesluter den dock icke. Se TT 1870, s. 52 f.

[6] För protestanten är Gud allt, säger Johansson i en uppsats om förhållandet mellan protestantism och rationalism, för rationalisten däremot är människan allt. TT 1866, s. 140. När det gäller människans förening med Gud, så är protestantens första fråga, vad Gud gjort för att förena människan med sig. Utan Guds ingripande skulle människan förgås i synden. Ib., s. 133 f. För rationalisten kan det ej vara fråga om återförening med Gud, ty föreningsbandet har aldrig blivit brutet. Människan hänvisas till sig själv och sina egna möjligheter. Kristus blir i bästa fall en utomordentlig människa. Ib., s. 135 f. Jfr TT 1868, s. 41 ff.

domen bestämt, är icke den primära källan för dogmatiken men väl den närmaste. Dogmatiken har att på Guds ords grundval, med hänsyn till den kyrkliga utvecklingen och under förmedling av trosmedvetandet, framställa trossanningarna.[1] Alldeles riktigt för Johansson tillbaka detta den nyare konfessionalismens medvetandesintresse på inflytande från Schleiermacher.[2] Det religiösa subjektet har i den nyortodoxa trosläran fått rangen av relativt självständig troskälla.

Liksom hos Hultkrantz har hos Johansson i läran om de s. k. gudsbevisen ett gott stycke naturlig teologi övertagits från den äldre dogmatiken.[3] I överensstämmelse med Hultkrantz kan också hos Johansson spåras intresset att för det mänskliga subjektet möjliggöra den särskilda uppenbarelsen.[4] Tydligen av denna orsak införes exempelvis i sammanhang med den allmänna och naturliga uppenbarelsen tanken på en i människan befintlig gudagnista[5], ett potentiellt gudsmedvetande[6], som ingår i självmedvetandet[7], och av vilket gudsbevisen äro uttryck[8] och för vilket de kunna bliva utvecklingsmedel.[9] Vad den särskilda uppenbarelsens nödvändighet beträffar, så kan den enligt Johansson icke uppvisas ur gudsbegreppet. Däremot hänvisas till att människans frälsningsbehov tyder på nödvändigheten av en uppenbarelse, genom vilken detta behov kan tillfredsställas.[10]

Någon utslagsgivande betydelse för arten av den uppenbarelsetanke, som kommer till uttryck i själva läran, ha emellertid dessa överväganden om uppenbarelsebegreppet icke fått. Dock med vissa modifikationer. Även om själva grundsynen på för-

[1] Ark 7, s. 2 f.

[2] Ark 28, s. 2. Jfr Johanssons försvar av Thomasius' medvetandesteologiska ståndpunkt i TT 1867, s. 139.

[3] Ark 34, s. 4, § 2, Hultkrantz, a. a., s. 56 ff.

[4] Har icke människan så mycket av gudsbelätet kvar, att hon äger en Guds uppenbarelse av naturen, så blir det »kinkigt» att uppvisa människans möjlighet att mottaga den särskilda uppenbarelsen. Ark 32, s. 3.

[5] Ark 31, s. 4. [6] Ark 32, s. 2. [7] Ark 104, s. 4, ark 105, s. 1.

[8] Ark 40, s. 3. [9] Ark 35, s. 3. [10] Ark 34, s. 1.

hållandet mellan Gud och människa står fast, så har dock ett visst självständigt intresse för det mänskliga subjektets egenart och fordringar lett till att den objektiv-gudomliga aspektens yttersta spetsar i vissa traderade läror avbrutits och tanken på den mänskliga kontinuiteten införts. Från den gamla ortodoxin skiljer sig Johansson, såsom han själv medgiver, genom att betona ett oförstörbart gudsbeläte samt genom att pruta av på den etiska fullkomlighet, som plägar tilläggas de första människorna.[1] Den gudsbelätets form, som ligger i personligheten, hör till människans oförytterliga natur[2], och vad de första människorna beträffar, så försöker Johansson, så långt det går, att utnyttja barndoms- och utvecklingsmotivet.[3] Människans totala oförmåga till det goda får heller icke sträckas för långt. En viss mottaglighet för Guds nådesinverkan finns alltid kvar.[4] Bekännelsens »mere passive» kan icke vara riktigt.[5] Såväl i synd som skuld finnas grader.[6] Också i själva kristologin kan man konstatera samma månhet om att skydda det mänskligas egenvärdighet. Mot läran om anhypostasin och den mänskliga naturens opersonlighet invänder Johansson, att Kristus genom denna lära göres till en ofullständig människa; och mot läran om communicatio idiomatum invändes, att den gör Kristus till en overklig människa.[7] Om den nyare kenosisteorin, som just vill slå vakt om Kristi fulla mänsklighet, säges, att den »kommit sanningen ganska nära».[8]

Utan närmare utveckling eller precisering av det specifikt kristna uppenbarelsebegreppet framlägga Hultkrantz och Johansson den traderade kyrkliga läran om Kristi person, där detta uppenbarelsebegrepp är implicerat. Samtidigt kan dock hos båda spåras ett intresse att ur det egenmänskligas synpunkt taga ställning till uppenbarelsen, en frågeställning, som är helt främmande för den objektiv-gudomliga aspekten i läran.

Några mer ingående principiella utredningar av frågorna

[1] Ark 115, s. 3 f. [2] T. ex. ark 109, s. 3. [3] Ark 112, s. 4.
[4] Ark 142, s. 2 f. [5] Ark 143. [6] Ark 134, s. 1 f., ark 139, s. 4.
[7] Ark 171, s. 2. [8] Ark 171, s. 4.

om religion och uppenbarelse möta icke hos Hultkrantz och Johansson. Sådana utredningar höra, menar Johansson, till den teologiska encyklopedin och de teologiska prenotionerna, för vilka särskild lärostol finnes.[1] I avsikt att erhålla ett mer ingående svar på dessa principspörsmål vända vi oss till en samtida konfessionell representant för de teologiska prenotionerna, nämligen Carl Alfred Cornelius.[2]

För Cornelius betyder uppenbarelsen, att en ny gudomlig verklighet bryter in i den mänskliga. Uppenbarelsens innehåll är »ofvanifrån meddeladt och någonting rentaf nytt» i förhållande till förnuftet.[3] I fråga om religionsbegreppet hävdas det objektivt-personliga elementet med kraft. Religionen såsom människans gemenskap med Gud vilar på en objektiv grundval, Guds kärleks initiativ.[4] Uppenbarelsen är Guds personliga yttring i ord och handling[5], en »kärleks*verksamhet*», som är en direkt manifestation av en levande och personlig Gud.[6] Att rörelseriktningen i uppenbarelsen härvid är tänkt på samma sätt som hos de övriga kyrkliga teologerna, framgår klart av några uttalanden i Cornelius' arbete Öfversigt af Religionens Historia. Fullt konsekvent uppväckte denna skrift också en oerhörd förtrytelse hos Viktor Rydberg. Efter Abraham framgår, menar Cornelius, mänsklighetens religiösa utveckling efter tvenne linjer: utan och med Guds speciella ledning. Hedningarna lät Gud gå sina egna vägar, judafolket tog han under sin speciella uppenbarelses fostran.[7] Skillnaden kan även uttryckas så, att inom hedendomen var det den avfallna människan, som på egen hand sökte Gud, medan det inom judendomen var Gud, som nedlät sig till människan genom sin uppenbarelse i utomordentliga gärningar och skickelser.[8] För Rydberg kunde

---

[1] Ark 1, s. I.

[2] Om Cornelius som konfessionell teolog se närmare Svenskt Biografiskt Lexikon, 8, s. 797; Holmquist, Handbok i svensk kyrkohistoria, 3, s. 58.

[3] Theologiska praenotioner, s. 109.

[4] Ib., s. 19. [5] Ib., s. 61 f. [6] Ib., s. 66.

[7] Öfversigt af Religionens Historia, s. 13. [8] Ib., s. 96 f.

denna uppenbarelsesyn betecknande nog icke betyda annat än att Gud gjorde mirakler med judarna.[1]

Samtidigt kan emellertid också en tendens i helt annan riktning spåras i Cornelius' teologi. Ett grundläggande problem i arbetet Theologiska praenotioner är den kristna uppenbarelsens mänskliga möjlighet. Hur skall man förstå uppenbarelsen, för att den skall bliva ett mänskligt möjligt element? Utan tvivel ligger också denna frågeställning i linje med den uppgift, som från början tilldelats de teologiska prenotionerna, nämligen att uppvisa sanningen och nödvändigheten av den uppenbarade religionen och teologin, varvid argumenteringen ut ifrån det allmänmänskliga medvetandet ligger i denna särskilda vetenskapsgrens natur.[2]

Redan i inledningen kommer möjlighetsfrågan till uttryck, ävensom det förhållandet, att det är de liberala begreppen anlag och utveckling, som härvid få göra tjänst. Människan äger, säger Cornelius, ett oförstörbart anlag till religion. »Ty derförutan skulle menniskan icke en gång på den särskilda uppenbarelsens väg kunna uppfostras till religiositet, enär all uppfostran, och således äfven den religiösa, blott kan till aktualitet utveckla, hvad som redan i sjelfva menniskonaturen är potentiellt förhanden, utan att förmå dit inlägga ett helt och hållet nytt och främmande innehåll.»[3] Av sig själv kan emellertid anlaget icke utveckla sig. Det förbliver »en slumrande möjlighet till religion», om det icke utifrån väckes genom gudomlig uppenbarelse.[4] I själva bestämningen av religionens begrepp återkomma dessa tankegångar[5], ävensom vid bestämningen av uppenbarelsebegreppet.[6] Uppenbarelsens ändamål blir i enlighet härmed det pedagogiska: att utveckla och utbilda religionen hos människan.[7] När det religiösa anlaget väckes till liv, väckes också den mänskliga samhällsdriften till liv.[8]

[1] Jfr t. ex. Warburg, a. a., s. 264.
[2] Theologiska praenotioner, s. 6.
[3] Ib., s. 1. [4] Ib., s. 2. [5] Ib., särskilt s. 33 f.
[6] Ib., s. 62 f. [7] Ib., s. 67 f. [8] Ib., s. 69 f.

Det faktum, att anlaget icke på egen hand kan utveckla sig, grundlägger vidare uppenbarelsens nödvändighet.[1] Uppenbarelsen är för människans bestämmelse ett »nödvändigt gudomligt väckelse- och hjelp-medel», som genom syndens »tillfälliga missriktning» erhållit en viss modifikation.[2] Ett längre avsnitt behandlar frågan om hur uppenbarelsen är subjektivt möjlig.[3] Resultatet blir, att uppenbarelsen varken är mot eller över förnuftet utan för detsamma. I denna mening har rationalismen rätt.[4]

Har striden mellan upsalateologerna och den liberala oppositionen medfört en strävan att i den vetenskapligt-systematiska framställningen av troslära utveckla det egenartade kristna uppenbarelsebegreppet? Frågan kan med stöd av det om kristologin anförda besvaras nekande. Man nöjer sig med att framlägga läran i dess konfessionella form utan att närmare inlåta sig på frågan om den principiella och fundamentala syn, som den är uttryck för. Teologin fortplantar i den kyrkliga renlärighetens form den kristna trons egenartade syn på förhållandet mellan Gud och människa men avstår från att i principiell form utveckla det senare ur det förra. Ett problem, som i principfrågan i stället intresserar, är hur uppenbarelsen överhuvud kan beröra eller angå människan. Guds särskilda handlande sättes i relation till ett bestämt mänskligt anlag. Frågan är, hur gudsuppenbarelsen skall kunna vara en mänskligt möjlig angelägenhet. Utan tvivel vill man härvid med anlagstanken belysa religionens egenskap av självständigt och egenartat livselement och ytterligare befästa tanken på det kristna trosinnehållet som något sui generis, men å andra sidan är det tydligt, att själva frågeställningen gör gudsuppenbarelsens art beroende av vad man från början lägger in i människan, för vilken uppenbarelsen skall vara möjlig. Om frågeställningen verkligen genomgående användes, skulle den i varje fall leda till omtolkning av det uppenbarelsebegrepp, som kristusläran

[1] Ib., s. 71, 113. [2] Ib., s. 72 f.
[3] Ib., s. 103 ff. [4] Ib., s. 114.

innerst givit uttryck åt, emedan detta ligger utanför det kontinuerliga, förmedlade och därför mänskligt gripbara sammanhang, som är varje mänsklig möjlighetsfrågas egentliga område, och från mänsklig synpunkt i stället har sin egenart i det oförmedlade och paradoxala.

Trots att den konfessionella teologin i sin kristuslära gör gällande ett uppenbarelsebegrepp, som står i rak motsats till den liberala oppositionens, så visar sig alltså, att samma teologi i fråga om uppenbarelsebegreppet icke helt kommit ifrån den frågeställning, som behärskar oppositionen. På ett kanske än tydligare sätt vittnar detta om huru den uppsvenska teologin stod under spänningen av motsatser i uppenbarelsefrågan.

ANDRA AVDELNINGEN

STRIDEN OM RÄTTFÄRDIGGÖRELSEN OCH FÖRSONINGEN

Kap. 4. A. Den biblicistiska oppositionen.

Det subjektiva helgelselivets rätt gentemot dogmtrons juridiska nådeslära.

OTTO FERDINAND MYRBERG.

I föregående avdelning, där det gällde frontställningen mot den liberala oppositionen, har det visat sig, att Myrbergs intentioner ligga i linje med de utpräglat konfessionella teologernas. I fråga om kristologi, uppenbarelsebegrepp och skriftuppfattning giver hans teologi uttryck åt samma religiösa intentioner som Beckmans och Landgrens. Någon principiell ändring i denna ståndpunkt kan icke spåras. Dock kan man icke säga, att hans skrifter mot Ignell, Rydberg, Claëson och Boström giva belägg på något konfessionellt nit i trängre mening. Något intresse för den traderade konstruktionen av läran om Kristi person påträffas exempelvis icke.[1] Det enda arbetet i denna anda av Myrberg torde vara en översättning från år 1851 av Thomasius' skrift om den lutherska kyrkans bekännelse.[2]

Betraktar man detta arbete som en programförklaring, så kan emellertid sägas, att det står i direkt motsägelse till det program, som senare verkligen fullföljdes. Från omkring år

[1] Jfr Lundström, Ärkebiskopen doktor Johan August Ekman, s. 34: »Under detta sitt tidigare utvecklingsskede uppträdde dock Myrberg mindre för lutherdomen såsom sådan än till försvar för den kristliga sanningen i allmänhet.»

[2] Den Evangeliskt-Lutherska Kyrkans Bekännelse i öfverensstämmelse med dess princip af D:r G. Thomasius. Öfversättning af O. F. Myrberg.

1863 gör sig nämligen Myrberg med allt större skärpa till talesman för vad han kallar en rent biblisk teologi, i skarp motsats till den kyrkligt konfessionella. Det gäller att återgå från renlärighetsordet, uttryck för en förgången tids andliga ställning, till Skriftens evighetsord, som gälla för alla tider. Icke blott det falska framåtskridandets teologi, utan även det falska stillaståendets teologi måste övervinnas.[1] Härvid kan man anknyta till det arbete, som utförts av den spenerska pietismen, den äldre württembergska skolan och framför allt till den »ypperste skrifttheologen på vår tid», Johann Tobias Beck.[2]

Mot symboltvång och snäv renlärighetsteologi för Myrberg ut ifrån denna position en hård kamp. Med bitterhet talas om det religiösa »skräckwälde», med vilket man söker omgärda mänskliga läromeningar[3], och om försöket att göra de symboliska böckerna till tidens andliga fältrop.[4] Den bibliska enkelheten har ersatts av ett helt nät av spetsfundigheter och artificiella mänskliga lärdomar[5], så att man riktigt skall få öva sin skarpsinnighet på sådant, som inte ens en förnuftig hedning skulle vilja taga befattning med. Riktigt konstigt och invecklat skall det vara. Men »då må kristendom och teologi väl, då må kyrka och stat väl, och allt bättre, ju mera denna konst tillväxer och frodas.»[6] Åberopandet av bekännelsen är i själva verket en »*algebraisk formel*», under vilken döljer sig anspråket på underkastelse under hela den teologiska traditionen från slutet av 1500-talet. Vad som härmed förevigas är ingenting annat än den kyrkliga slentrianen.[7] Symbolicismen är egentligen lika med »*de theologiska folianternas wälde* gent emot Bi-

[1] Bidrag till en biblisk theologi. I. Förord, s. VI f. Jfr Vittnet, nr 9 & 10, s. 160.

[2] Bidrag till en biblisk theologi. I. Förord, s. VIII ff.

[3] Den Heliga Skrifts Lära om Försoningen, s. 8.

[4] Om de Symboliska Böckernas betydelse, s. 41.

[5] Vittnet, nr 11 & 12, s. 168 f.

[6] TT 1870, s. 277.

[7] Den kyrkliga bekännelsefrågan, s. 51.

blen».[1] Häremot sätter Myrberg sitt skarpa: »De Symboliska Böckerna gälla allt *med* sanningen, men intet *emot* sanningen.» Sanningen är här givetvis liktydig med Guds ord i Skriften. Och detta betraktelsesätt är, menar Myrberg, ingenting annat än bekännelseskrifternas egen syn på saken.[2]

Huvudsakligen från Beck torde Myrberg ha hämtat impulserna till sin bibliska orientering.[3] Frågan, i vilka avseenden Myrberg överensstämmer och icke överensstämmer med Beck, skall emellertid här icke särskilt undersökas. Detta gäller även den punkt, till vilken intresset här huvudsakligen kommer att rikta sig, nämligen de följder, som återgången till »det enkla bibliska lärosättet»[4] medförde på ett par synnerligen väsentliga punkter i själva trosläran: frågorna om rättfärdiggörelsen och försoningen.[5] Huvuduppgiften är att undersöka åskådningen själv och dess egenart såsom ena sidan av ett aktuellt motsatsläge. Till en motsatsställning kom det nämligen ganska snart. De egenartade tankar, som Myrberg i lärorna om rättfärdiggörelsen och försoningen utvecklade, stötte på patrull från det kyrkligt konfessionella hållet. Polemik kom till stånd, och det intressanta skådespelet rullades upp, att Myrberg nu stod i strid med dem, som varit hans vapenbröder i kampen mot Ignell och Rydberg.

Vilket är det problemläge, som döljer sig bakom brytningen i rättfärdiggörelse- och försoningsfrågorna mellan å ena sidan Myrberg, å andra sidan Beckman och Landgren? Uppgiften blir i enlighet med denna frågeställning att klarlägga de olika åskådningar, som komma till uttryck i meningsutbytet, samt

[1] Om de Symboliska Böckernas betydelse, s. 26.

[2] Ib., s. 8 f.

[3] Jfr t. ex. Predikningar av O. F. Myrberg, s. 8, 10 samt Lundström, a. a., s. 34 f.

[4] TT 1870, s. 278.

[5] Mycket synes dock tala för riktigheten av Lundströms påpekande, att Myrberg närmast anslöt sig till v. Hofmann i försoningsläran och till Beck i rättfärdiggörelseläran. Se Lundström, a. a., s. 35. Jfr även Tidskrift för Teologi och Kyrka 1879, s. 57.

att genomgående söka tränga fram till det, som betingar åskådningens egenart, för att på detta sätt komma åt det, som innerst avgör motsatsställningen. Tidigare har uppvisats, att de tre äro ense i flera grundläggande punkter, exempelvis uppenbarelsefrågan och skriftuppfattningen. Detta ådagalägges också av själva materialet i konflikten om rättfärdiggörelsen och försoningen. Detta är nämligen betydligt mer enhetligt, än fallet var med debatten om kristologin, där den grundläggande motsatsen fordrade genomgång även av andra moment i trosläran. Meningsutbytet om rättfärdiggörelsen och försoningen giver icke anledning till sådana utvikningar. Man är ense i flera grundläggande spörsmål. Därför behöver debatten icke lämna själva stridsfrågan. Vår egen undersökning kommer att följa materialet i detta avseende.

På tal om nyfödelsens begrepp yttrar Myrberg: »Hela vår kristendom består deruti att vi blifva Christo like här på jorden; då hafva vi det löftet att vi äfven skola blifva honom like i herrligheten.»[1] Det torde kunna underlätta förståelsen av Myrbergs tros- och rättfärdighetsteologi, om vi behålla detta nästan programmatiska uttalande i minnet. Det väsentliga i kristendomen är människans förvandling och ombildning från ett livstillstånd till ett annat, en sådan »förändring i menniskans andeliga tillstånd», som leder till att hon uppfylles av Kristi sinne i stället för köttets sinne.[2]

Ut ifrån denna etiskt orienterade grundinställning är det i varje fall som Myrberg går till angrepp i sitt arbete Inledning till Romarebrefvet.[3] Vad han här bekämpar är den falska evangelismen och antinomismen i samtiden[4], strävandet att nedsätta den saliggörande tron »till en sedlig obetydlighet».[5] Man be-

[1] Vittnet, nr 4, s. 50. [2] Ib., s. 60.

[3] I denna skrift har Myrberg på ett klart och sammanhängande sätt utvecklat sin åskådning om tron och rättfärdiggörelsen. I ett senare arbete av mer direkt exegetisk art, Pauli bref till romarena, möter samma åskådning, fast här utströdd i förklarande noter.

[4] Inledning till Romarebrefvet, s. 8. [5] Ib., s. 76.

rövar tron dess egenskap av helig lydnad och gör den till en fides mere atque pure instrumentalis, som fullständigt saknar »verklig andeligt moralisk rättfärdighets väsende och natur». Men på detta sätt driver man i själva verket tron i landsflykt. Rättfärdighetens rike sluter sina portar för henne, och en medlem i syndens rike får hon icke vara.[1] Trons »egen» betydelse och »eget» värde ställes i skymundan. Vad sättes i stället? En främmande rättfärdighets överförande på rena tillräknandets väg. Trons uppgift härvidlag är endast att tjäna som »verktyg eller simpelt handgrepp utan något värde af en sedlig rättskaffenhet».[2] Förutsättningen för denna imputativa och instrumentala syn angives vara uppfattningen, att syndens straff är ett värre ont än synden själv.[3] Men hela detta betraktelsesätt, där den rättfärdiggörande tron lösslites från nyfödelsens nådesverk, är i grunden ingenting annat än det som passar människan bäst i hennes naturliga tillstånd. Det inbjuder henne att »'sådan hon är' med stöflor och sporrar så att säga inkomma i Guds rike».[4] För övrigt är den ensidigt forensiska uppfattningen av rättfärdiggörelsen långt ifrån i överensstämmelse med Luthers åskådning. Den är i stället produkten av den mekaniskt reproducerande konfessionalismen.[5]

Myrbergs huvudintresse är tydligen att med all kraft göra gällande den rättfärdiggörande trons sedliga karaktär. Idéhistoriskt sett är detta intresse att betrakta som en reaktion mot vissa antinomistiska »extravaganser» inom nyevangelismen eller mot en riktning, som så ensidigt betonade den genom Kristi försoningsdöd en gång skedda tillfyllestgörelsen och syndaförlåtelsen, att tron lätt blev lika med blotta försanthållandet härav, medan allt tal om bättring och helgelse fick

---

[1] Ib., s. 77.

[2] Ib., s. 44 f. Jfr s. 148.

[3] Ib., s. 75.

[4] Ib., s. 55.

[5] Om de Symboliska Böckernas betydelse, s. 28 f. Jfr Den bibliska teologien, s. 20–43.

en viss prägel av oluthersk lagiskhet över sig.[1] Å andra sidan är det icke möjligt att betrakta Myrbergs rättfärdiggörelselära enbart såsom en sammanfattning av vissa oppositionsvis framhållna tankar. Det är mindre fråga om att framföra några kompletterande synpunkter än om en egenartad, noga begrundad och genomtänkt nykonstruktion av hela läran.

Vad som enligt Guds vilja både före och efter Kristus måste komma till stånd hos människan är rättfärdighet, både såsom »mensklig *subjektivt rättfärdighetstillstånd*» och såsom en sådan inre rättfärdighet, vilken äger giltighet inför Gud och av honom tillräknas.[2] På vilket sätt kommer denna rättfärdighet till stånd? Genom tron. Rättfärdigheten är en trosrättfärdighet.[3] Tron är en närmare bestämning av rättfärdigheten, som visar, huru denna är beskaffad och vari den består. Tron är ett med rättfärdigheten.[4] Härav framgår tydligt, att tron, enligt Myrberg, är s. a. s. mättad med sedligt innehåll. Tron är själv den allra största gärning av rättfärdighet och lydnad för Gud, en verklig »rättfärdighetsheroism», som är »oförenlig med begreppet och tillvaron af herrskande synd och orättfärdighet».[5] Tron är källan till och själen i rättfärdighetslivet hos människan[6]; den är lika med full lydnad för Guds vilja.[7] Den är rättfärdighet och nytt liv och skall alltså icke först tänkas vara till för att sedan verka rättfärdighetslivet.[8]

[1] Jfr Newman, a. a., s. 121 ff., 133, 155 f., 205 samt Svenska folket genom tiderna, 9, s. 61–65. På flera punkter utsättes också Rosenius för kritik. Jfr Inledning till Romarebrefvet, s. 114 ff., not 7, s. 121, not 14, s. 131 ff., not 32.

[2] Inledning till Romarebrefvet, s. 15. En rättfärdighet, som icke är en kvalitet eller ett varande i subjektiv mening, gör sig Myrberg en ära av att icke kunna fatta. Yttrande med anledning af prestmötesafhandlingen, s. 5.

[3] Inledning till Romarebrefvet, s. 19.

[4] Ib., s. 78.

[5] Ib., s. 30. Jfr s. 79.

[6] Ib., s. 49. Jfr Den bibliska teologien, s. 10: »Men ett värde i Guds ögon kan tron endast hafva såsom ett etiskt välförhållande och själen i allt etiskt välförhållande (= etisk princip), icke ett mellanting mellan godt och ondt.»

[7] Inledning till Romarebrefvet, s. 63, 78 f.

[8] Ib., s. 100.

Huru kommer denna tro till stånd? En så betydelsefull sedlig gärning är tron, menar Myrberg, att dess frambringande helt överstiger människans naturliga krafter och i stället förutsätter en födelse av Gud. Gud har initiativet i fråga om tron.[1] På grund av sammanhanget mellan tron och rättfärdigheten måste samma sak komma att gälla också rättfärdigheten. Så höra vi också Myrberg poängtera, att rättfärdighetsheroismen icke beror av mänsklig naturutveckling, utan av Guds nådesinitiativ. Och den gudomliga nådeshandling, varigenom rättfärdigheten blir till, är ingenting mindre än just rättfärdiggörelsen.[2]

Men nu var den rättfärdighet, som krävdes, en faktisk inre rättfärdighet, som kunde gälla och räknas inför Gud. I enlighet härmed är rättfärdiggörelsen icke att fatta blott som ett rättfärdigförklarande, utan först och sist såsom ett faktiskt rättfärdig*görande*, frambringandet av ett subjektivt rättfärdighetsliv.[3] I motsats till det egna görandet har den gudomliga rättfärdiggörelsen med sig ett sådant tillstånd i tro, som verkligen kan gälla inför Gud.[4] Rättfärdiggörelsen är »ett sådant nådeverk, genom hvilket synden förlorar sitt usurperade och olagliga välde öfver menniskan för att afstå sin plats åt *rättfärdigheten*».[5]

Den sida av rättfärdiggörelsen, som bör stå i »förgrunden»[6], är alltså den effektiva. Gud förvandlar den syndiga människan till rättfärdig genom att i henne frambringa ett nytt moraliskt liv, trosrättfärdigheten. Rättfärdiggörelsens betydelse hos Paulus angives också vara likartad med nyfödelsens hos exempelvis Johannes.[7] På samma sätt som trons uppkomst är lika med den nya människans uppkomst[8], betyder också rättfärdig-

---

[1] Ib., s. 103 f. [2] Ib., s. 30 f.

[3] Ib., t. ex. s. 16, 20 f.

[4] Ib., s. 31. [5] Ib., s. 35. [6] Ib., s. 39.

[7] Ib., s. 15. Jfr Vittnet, nr 11 & 12, s. 173 f., not 2, Den bibliska teologien, s. 60, Bibelforskaren 1891, s. 354 f.

[8] Vittnet, nr 4, s. 58. Jfr Bibelforskaren 1891, s. 355.

görelsen genom tro ingenting annat än att människan blir rättfärdig i och med att hon blir troende.[1]

Men nu skulle den sedliga livsförvandlingen icke blott vara till, utan även gälla inför Gud. Så visst Gud själv är upphovsmannen till detta liv, måste givetvis giltigheten bliva en enkel konsekvens av tillvaron. »Det ena följer med nödvändighet af det andra.»[2] Rättfärdigförklarandet blir i enlighet härmed ett analytiskt omdöme. Tron räknas av Gud till rättfärdighet, icke emedan den är »motsatsen till rättfärdigheten, utan tvärtom».[3] Rättfärdighetstillräknelsen grundar sig på tron och förutsätter trons tillvaro[4], och detta närmare bestämt därför att tron såsom sedligt tillstånd utgör någonting i högsta grad stort och dyrbart i Guds ögon.[5] Att Gud räknar tron till rättfärdighet betyder m. a. o., att han kröner sitt eget verk.[6] Gud rättfärdigförklarar den rättfärdige.

Rättfärdiggörelsen har ännu ej lämnat det moraliska planet. Liksom kristendomen överhuvudtaget består i en moralisk tillståndsförvandling i människan, så är det väsentliga i rättfärdiggörelsen utförandet av detta verk. Guds sedliga fordringar måste först tillfredsställas. Om syndaförlåtelse är ännu icke tal. Att Gud skulle inlåta sig i förtrolig gemenskap med människor, hos vilka synden härskar, har överhuvudtaget, menar Myrberg, hela skriftläran emot sig.[7] Det enda riktiga är också att placera nyfödelsen före rättfärdiggörelsen i nådens ordning, försåvitt rättfärdiggörelsen fattas i betydelse av trons tillräknande till rättfärdighet.[8]

Vilken ställning och betydelse tillkommer Kristus i rättfärdiggörelsen? Kristus, den allena rättfärdige, är »källan till all vår rättfärdighet inför Gud».[9] Först därigenom att tron

[1] Inledning till Romarebrefvet, s. 100. [2] Ib., s. 38.
[3] Ib., s. 29. [4] Ib., s. 51. [5] Ib., s. 44.
[6] Tron är en hjärtats rättfärdighet, »i hvilken såsom sitt eget verk Gud har sitt välbehag». Den bibliska teologien, s. 16.
[7] Vittnet, nr 11 & 12, s. 174 f. [8] Ib., nr 9 & 10, s. 137.
[9] Inledning till Romarebrefvet, s. 19.

omfattar Kristus, kan en verklig förändring komma till stånd i syndens tillstånd.[1] I enlighet med vad som redan fastställts om rättfärdiggörelsens innebörd, är det icke att vänta, att dessa uttalanden skola förstås i imputativ mening såsom ett tillräknande. Så är heller icke fallet. Kristus är primärt det sedliga tillståndets förvandlare. På samma sätt som Adam har gjort människorna till syndare i egentlig mening genom att smitta dem med sitt »syndaämne», blir Kristi rättfärdighet »för menniskorna en orsak till lif och salighet derigenom, att han i god mening så att säga smittar dem med sin rättfärdighet och på detta sätt gör dem till rättfärdiga».[2] Mot syndabesmittelsen svarar rättfärdighetsmeddelelsen genom Kristus i *»verklig mening»*.[3] Det enda, som kan taga bort synden i människans »natur», är att Kristus träder människan så nära, att hon får ett verkligt »lefvande intryck» av den gudomliga rättfärdighet, som finnes i hans person, en rättfärdighet, vilken icke likt lagen är en »kall spegelbild» av Guds heliga vilja, utan en hjälpande och frälsande rättfärdighet.[4] Att tro på Kristus är m. a. o. detsamma som att under intrycket av hans sedliga fullkomlighet genomgå en faktisk moralisk väsensförvandling. I denna mening är Kristus verkställaren och förmedlaren av rättfärdiggörelsen.[5] Om syndaförlåtelse är här icke fråga.

Människans sedliga förnyelse är »hufvudsidan» av rättfärdiggörelsen.[6] Men fördenskull får icke syndaförlåtelsen glömmas bort. På vad sätt bereder Myrberg plats för denna tydligen

---

[1] Ib., s. 13 f. [2] Ib., s. 32. [3] Ib., s. 33. [4] Ib., s. 73.

[5] O. Larssons påstående, att rättfärdiggörelsen enligt Myrberg är *»en medicinsk akt»* (Larsson, Professor Otto Ferdinand Myrberg, s. 35) är riktigt i den meningen, att rättfärdiggörelsen fattas som en inre, effektiv process. Något ingjutande av ett opersonligt kraftstoff är det däremot enligt Myrberg icke fråga om. Det är i egenskap av den personliga rättfärdigheten som Kristus inverkar på människan. Det är ett nytt personligt moraliskt liv, som införes. När Myrberg vid vissa tillfällen använder medicinska uttryckssätt, gäller det att icke glömma den för honom karakteristiska tanken på Kristus som den personliga rättfärdigheten.

[6] Jfr Inledning till Romarebrefvet, s. 40.

mindre viktiga sida av saken? För det första erinras om att det är Guds nåd, som åtager sig människorna för att göra dem rättfärdiga. Icke vår rättfärdighet är orsaken till denna nåd, utan omvänt. Men denna nåd är just »*en nåd till syndernas förlåtelse*», ty Gud skulle icke åtaga sig vår helgelse, om han hade i sinnet att tillräkna oss de begångna synderna. För det andra behöver även den rättfärdiggjorda människan syndaförlåtelse, eftersom hon ju aldrig kan göra om intet det faktum, att hon en gång överträtt lagen. För det tredje förbliver den rättfärdiggjorde i viss mening hela livet igenom en syndare.[1] En bristande motsvarighet mellan tron själv och den absoluta lagen finnes alltid kvar. Det är därför en nåd, att tron räknas till rättfärdighet.[2] Just detta, att tron *räknas* till rättfärdighet, antyder nådens »mellankomst».[3]

Skall detta betyda, att Gud endast för sin förbarmande kärleks skull, trots syndens kvarlevor, räknar den troende som rättfärdig, så står tvivelsutan denna syn på saken i direkt strid mot vad som tidigare utvecklats. Tron med dess rättfärdighet var ju ett verk av Gud själv. Nu skulle alltså Gud behöva av nåd räkna sitt eget ofullkomliga verk som fullgott. Vidare och framför allt: att Gud räknar tron till rättfärdighet, berodde ju just på att tron var rättfärdighet och såsom sådan hade värde för honom. Nu skulle tillräknandet bero på Guds nåd trots den ofullkomliga tron. Denna dubbelhet skimrar också otvetydigt igenom de formuleringar, där Myrberg närmare preciserar saken. Människan räknas som rättfärdig »*oaktadt*» sin ofullkomliga trosrättfärdighet »*ändock på grund af*» sin — naturligtvis sedligt värdefulla — tro.[4] Att Gud skulle lämna utan avseende människans »egen» trosrättfärdighet, avvisas bestämt. Tron räknas till rättfärdighet, emedan den »*kan* gälla och verkligen *gäller* inför Honom». Å andra sidan sker detta icke efter rätt, utan efter nåd.[5]

Frågan är tydligen innerst, om tron räknas till rättfärdighet

[1] Ib., s. 40 f. [2] Ib., s. 42. [3] Ib., s. 102.
[4] Ib., s. 42. Jfr s. 47. [5] Ib., s. 43.

på grund av nåd eller förtjänst. Myrberg avgör själv frågan till förmån för det senare. Tron är en rättfärdighetsmakt, som implicerar syndens fortgående utdrivande. Men »endast denna beskaffenhet af tron gör det på något sätt möjligt, att en sådan mellankomst af gudomlig nåd på något vis kan ega rum till dess förmon».[1] Nåden själv är alltså betingad av trons sedliga värde. Trons, av Gud själv frambragta, sedliga värde möjliggör den syndaförlåtande nåden. Först måste Guds sedliga fordringar tillfredsställas, därefter finnes rum för syndaförlåtelsen. Endast under dessa omständigheter kan man enligt Myrberg tala om en *»helig och Gud värdig nåd»*.[2] Att nåden fordrar sedliga garantier, betyder emellertid icke, att det är människan själv, som realiserar dessa. Gärningslära i denna mening är Myrberg fullständigt främmande. Det är Gud, som frambringar dessa garantier. Nya födelsen såsom Kristi verk i människan är villkoret för rättfärdiggörelsen i betydelse av ett Guds gynnsamma omdöme om människan.[3]

Är den traderade kyrkoläran starkt objektivistisk i sin rättfärdiggörelselära — rättfärdiggörelsen är primärt ett handlande in foro coeli — så är i stället Myrbergs uppfattning utpräglat subjektivistisk; rättfärdiggörelsen är primärt ett ske-

[1] Ib., s. 102 f. Är det tänkbart, menar Myrberg, att den omständigheten, att människan genom tron beträtt vägen, som leder till »den fullkomliga reningen från all synd», skulle vara utan inflytande på Guds sätt att betrakta henne? Nej, bland annat är det just på grund av det värde, som tron har i Guds ögon, som Gud kan »nådigt bortse från synderna och förlåta alla synder». Den bibliska teologien, s. 6 f. Under det villkoret, att det gudsfientliga i människan försvinner, kan människan »oaktadt» sin synd bliva föremål för gudomlig nåd. Den Heliga Skrifts Lära om Försoningen, s. 15 f.

[2] Inledning till Romarebrefvet, s. 31.

[3] Jfr ib., s. 193. Tanken, att syndaförlåtelsen utgör *»slutmålet»* på en fortgående kraftbegåvningsprocess (Larsson, a. a., s. 35), är icke fullt myrbergsk. Enligt Myrberg refererar nämligen rättfärdighetstillräknandet icke till en viss grad av trosfullkomlighet, utan till tron själv, som ofta kan vara skröplig nog. »Hvarmed icke är sagdt, att en hvar menniska måste vara en Abraham i trosstyrka och troshjeltemod för att blifva af Gud benådad med detta rättfärdighetens tillräknande.» Inledning till Romarebrefvet, s. 81.

ende in homine. Kyrkoläran är utpräglat antimoralistisk. Den förnekar bestämt, att någon mänsklig kvalitet skulle betinga Guds nådeshandlande. Att Gud dels icke tillräknar synden dels tillräknar rättfärdighet, har uteslutande sitt fundament i Kristus. Av idel nåd tillräknar Gud den troende Kristi rättfärdighet. Myrbergs rättfärdiggörelselära uppbäres i stället genomgående av intresset att värna om den moraliska faktorn. Rättfärdiggörelsen är identisk med människans sedliga förnyelse och i denna mening syndaförlåtelsens grund. Men härav framgår, att just någonting i människan göres till betingelse för syndaförlåtelsen. Även om det sedliga värdet är frambragt av Gud, så är det ändock något, som frambragts i människan och såsom sådant ett mänskligt förhållande och en mänsklig kvalitet. Rättfärdigförklarandet sker alltså icke av nåd för Kristi skull, utan av nåd på grund av trons sedliga halt. Syndaförlåtelsen moraliseras. För kyrkoläran är vidare ordningen först salighet, sedan sedlig förnyelse. Denna ordning hävdas för övrigt just för sedlighetens egen skull i enlighet med satsen, att salighet är nödvändig för goda gärningar.[1] Hos Myrberg råder i enlighet med den moraliska aspektens dominans ett motsatt betraktelsesätt. Först rättfärdighet, d. v. s. moralisk förnyelse, sedan salighet.[2] Den traderade läran är i första hand svaret på frågan om frälsningsvisshet, det förtvivlade samvetets fråga efter en objektiv nådesgrund. Myrbergs lära däremot är primärt svaret på frågan, huru människan skall vinna faktisk konformitet med Guds heliga vilja. Slutligen sammanhänger kyrkolärans betraktelsesätt med dess synduppfattning i den meningen, att tanken på synden som en i första hand objektiv storhet, skuld och straff, betingar en objektiv rättfärdiggörelselära, där borttagandet av skulden och straffet är det primära och förutsättningen för brytandet av

[1] Jfr Josefson, Andreas Knös' teologiska åskådning, s. 90: »Luthers uppfattning av saligheten såsom sedlighetens förutsättning är således ingen främling i ortodoxins religiösa tankevärld.»

[2] Inledning till Romarebrefvet, s. 195.

syndens faktiska herravälde i människan. Hos Myrberg har i detta avseende inträffat en förskjutning. Tidigare har påpekats, att Myrberg polemiserar mot tanken, att syndens straff vore ett värre ont än synden själv. I försoningsläran skall detta än tydligare komma till synes. Det är tanken på syndens makt och herravälde i människan, Adams »syndaämne», som dominerar bilden av synden. Den objektiva synduppfattningen har ersatts av en subjektiv och immanent. Ut ifrån denna position i syndfrågan blir i själva verket rättfärdiggörelsens subjektiva och moraliska karaktär en enkel konsekvens.

Med denna hänvisning till synduppfattningens inflytande på rättfärdiggörelseläran i minnet gå vi vidare till Myrbergs lära om försoningen. Också denna lära har en polemisk spets. Det gäller framför allt att göra sig fri från kyrkolärans teori med dess »juridiska straffvikariat». En sådan tanke står nämligen i direkt strid med människans allmänna moraliska rättsmedvetande.[1] Man bygger upp försoningen på rättens grund, men tillskriver Gud ett handlande, som strider mot alla mänskliga rättfärdighetsbegrepp.[2] För det andra har kyrkolärans teori intet stöd i Skriften. På detta vill Myrbergs egen lära vara det avgörande belägget, ty denna lära vill just vara en framställning av Skriftens uppfattning och ingenting annat. Vilken är då »den enkla bibliska läran»?[3]

I en polemik med biskop Anjou förekommer ett uttalande, där de väsentligaste beståndsdelarna i Myrbergs försoningslära finnas samlade. Mot den kyrkliga satisfaktionsläran hävdas, »att hvad den gudomliga rättfärdigheten behöfde för återställandet af det brutna förhållandet mellan Gud och menniskorna var, *icke* en anstalt till afbetalandet af det straff som är syndens lön i yttersta instans, utan en anstalt till öfvervinnandet af syndens makt och grundandet af rättfärdighetens välde — en anstalt hvilken faktiskt blifvit till i Christi person såsom den,

[1] Vittnet, nr 11 & 12, s. 178 ff.

[2] Jfr Den Heliga Skrifts Lära om Försoningen, s. 53 f., 59 f.

[3] Vittnet, nr 11 & 12, s. 177 f.

hvilken genom lidandet och döden ingått i sin herrlighet».[1] Särskilt trenne tankar böra härvid uppmärksammas såsom lämpliga utgångspunkter för ett inträngande i saken.

För det *första* är det borttagandet av syndens makt, som det är fråga om i försoningen. Icke syndens straff, utan »synden sjelf».[2] Synden och orättfärdigheten äro, menar Myrberg, grunden och orsaken till söndringen mellan Gud och människa.[3] Huru är detta att förstå? Svaret framgår av svaret på frågan, hur söndringen skall upphävas. Därför måste, säger Myrberg, »syndens gift först skaffas bort ifrån mensklighetens kropp».[4] En syndaförlåtelse, som efterskänker straffet för synden utan att först taga bort synden själv, finnes endast i människors inbillning, icke i verkligheten. Men har väl synden borttagits, då följer även befrielsen från straffet av sig själv. När källan är uttorkad, upphör floden att rinna. Och vad beträffar tanken, att Gud även efter syndens borttagande skulle hysa evigt groll över de begångna synderna, så skulle ju denna göra honom mindre ädelmodig än en människa.[5] Riktningen är alltså: bort med synden och därigenom bort med straffet.[6]

Enligt Myrberg tager den gudomliga straffrättfärdigheten alltid och utan inskränkning ut sina rättigheter av varje människa. Men synden är icke en oföränderlig storhet, utan har olika grader och utvecklingsstadier. Härefter rättar sig straffet. Det håller ständigt jämna steg med synden. Där denna har evigt »fixerat sig», där har också straffet evigt »fixerat sig». Men där synden är i avtagande, där avtager också straffet.[7] Att synden

[1] Inledning till Romarebrefvet, s. 178.

[2] Jfr Den Heliga Skrifts Lära om Försoningen, s. 42, 51, Inledning till Romarebrefvet, s. 161 f., 173, 177.

[3] Trenne predikningar, s. 41.

[4] Ib., s. 42.

[5] Ib., s. 49 f.

[6] Jfr Inledning till Romarebrefvet, s. 96, 181 samt Röster ur den heliga Skrift, s. 105.

[7] Den Heliga Skrifts Lära om Försoningen, s. 54 f., a. a., 2 uppl., s. 108, 112 ff., 116, Den bibliska teologien, s. 83 f. Myrberg finner det »anmärknings-

tillräknas och straffas av Gud, betraktas av Myrberg tydligen mera som en av syndens följder än som en avgörande faktor i syndbegreppet självt. Redan grundskillnaden mellan synden själv och syndens straff visar hän på detta förhållande. Vidare: syndens herravälde i människan är dess väsentliga sida. Synden själv är lika med syndens tillstånd eller syndighetens makt.[1] Efter detta herraväldes styrkegrad rättar sig straffet. Men detta betyder ingenting mindre än att synden icke mätes oberoende av subjektiva hänsyn såsom ett brott mot Guds oföränderliga helighetslag just av denna absoluta lag. I stället mätes den såsom ett subjektivt naturfenomen, vilket kan växa eller krympa, av en gudomlig lag, som lämpar tillräknandet just efter det subjektiva växtstadiet. Guds vrede rättar sig icke efter synden såsom brott mot hans objektiva och oföränderliga lag, utan efter syndens subjektiva utvecklingsgrad. När synden minskar i styrka, kan Gud icke längre behålla sin vrede över den tidigare synden. Synden är subjektiverad. Lagens objektiva tillräknande och dess straffordran likaså. Lagen har i viss mening relativiserats. Men förhåller det sig så, att synden såsom subjektiv livsmakt är den primära och utslagsgivande aspekten i synduppfattningen, så följer härav försoningens subjektiva syftning av sig själv. Söndringen mellan Gud och människa består primärt däri, att människan befinner sig i ett abnormt livstillstånd. Söndringens upphävande måste därför först och främst bliva en handling, som syftar till att förändra detta tillstånd.

Härav följer, att det enligt Myrberg icke kan vara den gudomliga vreden, som genom försoningen i första hand borttages. Ty detta skulle ju betyda, att Gud själv vore den makt, som håller människorna i fångenskap. Denna makt är i stället

---

värdt», att denna syn på förhållandet mellan synd och straff »icke fallit någon in». Tidskrift för Teologi och Kyrka 1879, s. 184. I själva verket gör den läran om ett »straffvikariat», som är »sjelfva hörnstenen för den falska evangelismens byggnad», alldeles obehövlig. Ib., s. 177.

[1] Jfr även Den Heliga Skrifts Lära om Försoningen, 2 uppl., s. 108, 111.

synden, döden och djävulen.[1] Att Guds vrede och de andliga fienderna här sättas i motsats till varandra, visar, att tanken på fångenskapen i synd som ett straff och de andliga fienderna som uttryck för Guds domsvilja icke delas av Myrberg. Denna sida av syndens objektivitetskaraktär förnekas helt.

För det *andra* säges i det anförda uttalandet, att försoningen är ett verk av den gudomliga rättfärdigheten. Vilken innebörd har detta försoningens subjekt närmare bestämt? Att Gud genom Kristi lidande och död bevisat sin rättfärdighet, betyder för Myrberg något helt annat än att Gud härvid tillfredsställt sin vedergällande straffrättfärdighet. Rättfärdigheten är i detta sammanhang lika med Guds reaktion mot synden och hans vilja att borttaga densamma. Att Gud sänt sin Son för att kämpa mot synden och tillintetgöra den är just ett uttryck för denna rättfärdighet. Det visar, hur allvarligt Gud tager det med synden och hur angelägen han är att undanrödja den. Den vedergällande straffrättfärdigheten däremot skall bliva fullt uppenbar först i den kommande världsdomen. Till dess råder, icke för synden själv, men för det syndiga människosläktet det gudomliga tålamodets tid, under vilken Guds straffrättfärdighet icke kräver ut sin stränga rätt.[2]

Tanken på vedergällningen och straffet har alltså utmönstrats ur den rättfärdighet, som kommer till uttryck i försoningen. Straffet har skjutits på framtiden. Rättfärdigheten är här i stället lika med viljan till aktion mot synden. Genom dessa bestämningar har givetvis möjligheten att närma rättfärdigheten och kärleken i Gud blivit större än eljest. Så höra vi också Myrberg förklara, att identifieringen av Guds rättfärdighet med hans vedergällande rättvisa är en otillbörlig inskränkning av den gudomliga rättfärdighetens begrepp. Guds rättfärdighet är innerst lika med »inbegreppet af all etisk eller sedlig full-

[1] Jfr Den Heliga Skrifts Lära om Försoningen, s. 32 f. Jfr Inledning till Romarebrefvet, s. 173.

[2] Jfr Den Heliga Skrifts Lära om Försoningen, s. 35 ff. Jfr även s. 13 samt Inledning till Romarebrefvet, s. 167 f.

komlighet», och detta »i evigt verkande aktivitet inåt och utåt». Kärleken är ingenting »vid sidan af» denna rättfärdighet, utan ingår i och är en del av densamma.[1] När därför nåden och barmhärtigheten, icke den vedergällande rättvisan, angives böra sättas i spetsen för frälsningsverket[2], så betyder detta i stort sett ingen motsats till tanken på rättfärdigheten såsom försoningens subjekt.

Rättfärdigheten såsom vedergällande och straffande tänkes emellertid alltjämt som en realitet i Gud. Ett försök att besvara frågan, om något inre sammanhang råder mellan rättfärdigheten i denna bemärkelse och i ovannämnda bemärkelse och i så fall vilket, skulle i vårt sammanhang föra för långt. Viktigare är här frågan, hur det är möjligt för Gud att gripa sig an med den immanenta synden, innan straffrättfärdigheten blivit tillfredsställd. Tanken på det gudomliga tålamodet är härvid icke tillfyllest. Härigenom förklaras endast straffets uppskjutande i allmänhet. I själva verket är det den förut omtalade relativiseringen av Guds straffordran, som nu får göra tjänst. Emedan synden icke fixerat sig i oföränderlighet, så kan rättfärdigheten medgiva, att synden icke heller på Guds sida fixeras, varigenom möjlighet lämnas för Gud att ingripa mot synden och dämma upp dess utveckling.[3] I viss mening beror således möjligheten att komma förbi uppfyllandet av straffrättfärdighetens fordringar såsom villkor för aktionen mot synden på själva syndbegreppet. Ty elasticiteten i straffrättfärdigheten sammanhänger just därmed, att det är efter synden, fattad primärt som en subjektiv storhet med olika utvecklingsgrader, som straffordran har att rätta sig.

Men just detta, att Gud icke fixerar synden för sina tankar, vilket i sin tur är förutsättningen för aktionen mot synden, är ingenting mindre än syndernas förlåtelse.[4] Guds syndaförlåtande nåd är här alltså i sista hand beroende av hur långt syn-

[1] Bibelforskaren 1891, s. 345 f.
[2] Jfr t. ex. Den Heliga Skrifts Lära om Försoningen, 2 uppl., s. 115.
[3] Den Heliga Skrifts Lära om Försoningen, s. 58. [4] Ib.

den utvecklat sig. Hade synden i enlighet med Myrbergs terminologi fixerat sig till oföränderlighet, så funnes tydligen icke någon möjlighet för Gud att förlåta synden. Det är just emedan synden icke nått sin höjdpunkt, som »fritt utrymme» kan lämnas åt nåden och barmhärtigheten.[1]

Detta är emellertid icke det enda villkoret för syndaförlåtelsen såsom i denna mening förutsättningen för hela frälsningsverket. I stället för att fixera synden för sig ser Gud bort ifrån den och inlåter sig i frälsande gemenskap med människorna. Men detta gör Gud, »emedan han i dem icke ser blott och bart syndare, utan äfven ämnet till rättfärdiga, som genom Kristus kunna blifva hvad de icke äro».[2] I motsatt fall vore tydligen syndaförlåtelsen en omöjlighet. Syndernas förlåtelse är tydligen också i detta fall subjektivt betingad, men nu därav, att Gud i människan ser naturgivna moraliska förutsättningar för det nya livet. Otvivelaktigt sammanhänger detta subjektiva betraktelsesätt med syndbegreppet. Är det väsentliga i synden icke den objektiva straffskyldigheten, utan det subjektiva, i människan immanenta fördärvet, så är det varken oviktigt eller otroligt, om det också finnes andra immanenta tendenser och möjligheter, vilka i så fall kunna tagas med i beräkningen av Gud lika väl som synden.

För det *tredje* gäller, att vad Gud föranstaltat mot synden har skett genom Jesus Kristus. I honom har Gud grundat en »anstalt» för syndens utdrivande ur världen.[3] Närmare bestämt är denna anstalt lika med den rättfärdighet, som Kristus åvägabragt i sin person. Till denna rättfärdighet har Gud ett oändligt välbehag, och vidare är den tillräckligt rik och överflödande och nära människorna för att kunna göra dem delaktiga av sin natur. På detta sätt har Kristus dragit ett täckelse över synden, så att den icke synes i Guds ögon.[4]

[1] Den Heliga Skrifts Lära om Försoningen, 2 uppl., s. 115.
[2] Ib., s. 120.
[3] Jfr även Inledning till Romarebrefvet, s. 180.
[4] Vittnet, nr 11 & 12, s. 177.

På ett alldeles särskilt sätt kommer denna rättfärdighet till uttryck i hans lidande och död. Det är icke lidandet i och för sig, som är försonande, utan rättfärdighetsbevisningen i lidandet, den heliga kärleken till Gud och människor.[1] Ännu mindre är det i lidandet fråga om en »en gång för alla betald och qwitterad *straffvaluta*».[2] Kristus led allt vad den rättfärdige överhuvudtaget kan lida av beröringen med orättfärdighetens värld.[3] Men dessa lidanden voro inga straff i vanlig mening, utan »den lidandeskola och öfning», som på grund av synden blivit nödvändig för dem, som vilja vinna seger över det onda.[4] Så var icke heller gudsövergivenheten på korset ett uttryck för Guds vrede, utan ett »pröfningslidande», varigenom tillfälle gavs att visa, hur långt troheten mot Gud sträckte sig.[5] Korsets död var m. a. o. den väg, som Kristus måste vandra för att lägga grunden till vår rättfärdighet.[6] Lidandet hörde med till den av Gud bestämda vägen, genom vilken Kristus skulle bliva den han är, »sättet för personens fullkomliga sjelfrealisation och sjelfförverkligande».[7] Det var genom lidandet som Kristus mognade för sin bestämmelse, som just var att bliva Guds rättfärdighet i människonatur.[8] Kristi utgjutna blod kan ur denna synpunkt sägas visa, vad det kostade att grundlägga frälsningsanstalten i hans person.[9] Samtidigt är det ett uttryck för en rättfärdighet i människonatur, som är »tillräckligt ingående i menniskors alla omständigheter» för att kunna göra dem »delaktiga af sitt eget wäsende».[10]

---

[1] Den Heliga Skrifts Lära om Försoningen, s. 11, 62.

[2] Ib., s. 52. [3] Ib., s. 28, 44 f. [4] Ib., s. 30. [5] Ib., s. 48.

[6] Inledning till Romarebrefvet, s. 174.

[7] Den Heliga Skrifts Lära om Försoningen, 2 uppl., s. 89.

[8] Den bibliska teologien, s. 101. Genom lidandet och döden har Kristus erhållit den personliga prägel, som gör honom till Frälsare (TT 1870, s. 276), och kan framträda inför Gud som en »i lidande försökt och genompröfvad» öfverstepräst. Inledning till Romarebrefvet, s. 178. Jfr även Den Heliga Skrifts Lära om Försoningen, 2 uppl., s. 105.

[9] Inledning till Romarebrefvet, s. 169, Den Heliga Skrifts Lära om Försoningen, s. 42. [10] Ib., s. 19 f.

Kristus är, menar Myrberg, försoningen för våra synder såsom den rättfärdige. Han är försoningen, därför att han i sin person grundat den rättfärdighetsmakt, som kan utdriva synden ur världen och göra människorna rättfärdiga. Men — och detta är särskilt karakteristiskt för Myrberg — denna rättfärdighet är icke ett avsöndrat historiskt faktum, utan bör betraktas såsom »*sammansmält med och permanent* (*ewigt tillstädeswarande*) *i personen sjelf*».[1] »Det är *han sjelf i sin person*, som är denna gudomliga anstalt emot synden och orättfärdigheten, emedan han var den som först i denna sin person på frestelsernas, på lidandets och dödens väg fullkomligt öfvervann och omintetgjorde hela det ondas makt och välde.» Men denna Guds rättfärdighet i människonatur, som han bragt till stånd, är icke ett historiskt minne blott, utan en alltjämt levande och närvarande verklighet, så sant som han är uppstånden ifrån de döda.[2] Personen får icke skiljas från verket. Icke historiska tilldragelser eller lärosatser om historiska tilldragelser skola vara trons föremål, utan Kristus själv, personligen.[3] Man har i den kyrkliga renlärighetsteologin förlagt tyngdpunkten i frälsningen till »*en gjord gerning* i personens historiska lif, icke till *personen sjelf* sådan som han *är* i det fulländade lifvets mening».[4] Men har Kristus själv, frågar Myrberg, någonsin skilt mellan sig och sitt verk, för att på det senare såsom en gjord gärning överflytta den ära, som tillkommer den levande personen? Nej, överallt är det personen själv, på vilken tonvikten faller.[5] Men det är personen, icke vid början av sin bana, utan vid dess mål, vilket är identiskt med Kristus sådan han är, icke sådan han varit. Närmare bestämt är det Kristus såsom »*det*

[1] Ib., s. 52. Jfr Inledning till Romarebrefvet, s. 180.

[2] Trenne predikningar, s. 45 f.

[3] Inledning till Romarebrefvet, s. 96, 181.

[4] Frågan om ny Katekes, s. 68 f. Om polemiken mot tanken på Kristi frälsningsverk som en isolerad historisk gärning se även Den Heliga Skrifts Lära om Försoningen, 2 uppl., s. 91 f. samt TT 1870, s. 277.

[5] Bibelforskaren 1891, s. 350.

lefvande resultatet af sitt föregående historiska lif», som är försoningen för våra synder.[1] Myrberg summerar ihop sin uppfattning i detta avseende på följande sätt: »*Han sjelf i sin person såsom frukten och resultatet af allt hans görande och lidande tillika eller såsom den rättfärdige, hwilken genom det djupaste lidande ingått i den högsta herrlighet, är försoningen för wåra synder.*»[2] Försoningens sammanhang med Kristus som den levande och fullkomnade personen hänger hos Myrberg ihop med tonvikten på den moraliska livsutvecklingen.

Genom Kristi rättfärdighet har en avgörande seger över synden vunnits, och därmed har söndringen mellan Gud och människa borttagits. Men allt detta har dock icke skett i verkligheten, utan endast i en grundläggande mening. Grunden till borttagandet är lagd, ingenting mer och ingenting mindre. Det gäller sedan att verkligen bygga vidare på den lagda grunden, att verkligen taga in det anskaffade motgiftet.[3] Försonare i faktisk mening blir Kristus endast försåvitt människorna begagna sig av den anstalt, som Gud grundat i hans person. Och detta begagnande är ingenting annat än tron. Grund till vår frälsning är Kristi rättfärdighet därför att den »i oss» övervinner syndens makt »förmedelst tron på hans namn».[4] Tron är närmare bestämt »hjertats upplåtande för Jesus Christus för att upptaga hans bild och väsende i sig, likasom den sjuke upptager läkemedlet i sig och den hungrige spisen», hjärtats upplåtande för den fullkomlighet, som sammanfattas i ordet Kristi rättfärdighet. Med den troende går det då som med järnet, vilket drages av magneten och därigenom själv blir

[1] Den Heliga Skrifts Lära om Försoningen, 2 uppl., s. 87 f. Jfr s. 90.

[2] Den Heliga Skrifts Lära om Försoningen, s. 64. Jfr även TT 1870, s. 276: »Det utsäger, att Jesus Kristus sjelf i sin genom lidande till herrlighet förklarade rättfärdiga person såsom frukten och resultatet af hela hans görande och lidande eller af hela hans historiska lif är denna försoning (försoningsmakt)». Jfr även Tidskrift för Teologi och Kyrka 1879, s. 176.

[3] Trenne predikningar, s. 42 ff. Jfr Den Heliga Skrifts Lära om Försoningen, s. 17.

[4] Ib., s. 12.

genomträngt av magnetens egenskaper. Han blir genomträngd av Kristi natur, synden viker alltmer tillbaka och blir slutligen helt tillintetgjord.[1] För frälsningen är den verkligt innerliga livsgemenskap med Kristi person nödvändig, som kommer till stånd därigenom, att människan upptager honom i sig »såsom en spis och näring, hwarigenom hans eget wäsende öfwergår i dem och de warda honom lika».[2] Kristus är den ende verkligt rättfärdige, och vi bliva rättfärdiga endast i den mån vi bliva honom lika.[3]

Framställningen av Myrbergs tankar om försoningen har visat, att tydliga tendenser till subjektivering och moralisering föreligga. Roten och upphovet är det subjektiverade syndbegreppet. Synden är väsentligen fattad såsom abnormt mänskligt livstillstånd, icke objektiv skuld, tillräknad, behållen och straffbelagd av den oföränderliga gudomliga lagen. Vad försoningen har att lösa, är därför icke ett objektivt-gudomligt problem, utan ett subjektivt-mänskligt. Med syndens subjektivering sammanhänger lagens subjektivering i den meningen, att lagen tillräknar och straffar med hänsyn till syndens subjektiva utvecklingsgrad. Detta i sin tur giver möjlighet för Gud att ingripa mot syndens herravälde, utan att först få sina objektivt lagliga fordringar tillfredsställda. Men att Gud icke anser sig förhindrad att ingripa mot synden, är på Myrbergs språk detsamma som hans syndaförlåtelse. Syndaförlåtelsen kommer alltså i sista hand att vara beroende av arten av människans moraliska tillstånd. Vad slutligen Kristi ställning beträffar, så är grundtanken härvid helt enkelt denna. För att utdriva syndens herravälde ur mänskligheten sänder Gud en man, som personligen övervinner det onda och utvecklas till den fullkomliga rättfärdigheten i personlig gestalt. Om människorna öppna sig för denna persons inflytande, d. v. s. komma till tro, förvandlas deras inre från syndighet till rättfärdighet. Kristi

[1] Trenne predikningar, s. 54 f.

[2] Den Heliga Skrifts Lära om Försoningen, s. 20.

[3] Trenne predikningar, s. 61.

verk är icke det objektiva: att borttaga syndens skuld och straff, utan det subjektiva: att besegra syndens makt genom att personligen realisera den sedliga fullkomligheten. Vad som grundlägges härigenom kan givetvis icke vara någon nådes- och frälsningsvisshet, utan möjligheten till omvandling från osedlig till sedlig livsform.

Men detta, som Kristus personligen bragt till stånd mot synden och för rättfärdigheten, är just försoningen. Försoningens objekt och syftpunkt är alltså synden i människan; dess realisationssätt är Kristi personliga, sedliga kamp och livsutveckling. Verklig i egentlig mening blir denna försoning dock först, när människan mottager och tillgodogör sig Kristus, den rättfärdige. Kristi sedliga fullkomlighet är försoningen i grundläggande mening; den av denna fullkomlighet orsakade sedliga livsförvandlingen hos den enskilda människan är försoningen i verklig mening. De substantiella beskrivningarna på förhållandet mellan den troende och Kristus accentuera särskilt tydligt den etiska aspektens dominans. Tron är mottagandet och assimileringen av Kristi rättfärdiga väsende och natur. Kristus är närmast den sedliga förebilden, tron förebildens essentiella inväxande i människan.

Eftersom Kristi verk icke i första hand syftar till att borttaga skulden och straffet och eftersom tanken på ställföreträdandet i hävdvunnen bemärkelse avvisas, så är det givet, att tanken på Kristi passiva och aktiva lydnad måste få en helt annan innebörd än den traditionella. Kristus lider icke i den meningen, att han på ett särskilt sätt är föremål för Guds vrede och straffvilja. Icke heller har lidandet s. a. s. Gud till objekt. Det syftar icke mot Gud. I stället är det en nödvändig följd av rättfärdighetens beröring med orättfärdigheten. Dess betydelse är den pedagogiska: prövning och skolning av rättfärdigheten. Lidandet syftar mot personen själv, har denna till objekt. Eller annorlunda uttryckt: lidandet är ett medel för den aktiva lydnaden. Men den aktiva lydnaden betyder icke uppfyllandet av Guds lag i människors ställe, utan just utbildningen av den

sedligt fullkomliga personligheten, som vill borttaga, icke syndens skuld, utan dess herravälde i människorna.

Tanken på Kristi översteprästerliga offertjänst i dess hävdvunna betydelse får alltså vika för tanken på personens sedliga utveckling. Det översteprästerliga offret tillhör för övrigt, menar Myrberg, upphöjelsens tillstånd, och vad Kristus offrar är icke sig själv, utan å ena sidan människornas synder, i den mån hans rättfärdighet hos dem tillintetgör syndens makt, å andra sidan människorna själva, i den mån de låta sig födas på nytt av hans ande.[1] Själva offertanken får alltså sin innebörd av Kristi väsentliga uppgift att sedligt omskapa människorna. Den moraliska aspekten dominerar.

Detta framgår även av vissa uttalanden angående Kristi person. Enligt Myrberg är Kristus sänd som Guds representant till mänskligheten. Han är uttryck för Guds rättfärdighet, den gudomliga aktiviteten mot synden. Och detta icke blott såsom något förgånget. Med skärpa betonar Myrberg, att Kristus icke är vår frälsare därigenom att han utfört en historisk gärning. Det är han själv, den levande, i upphöjelsens fulländade tillstånd, som är vår frälsning. Ut ifrån denna uppfattning skulle man onekligen vänta att få höra uttalanden om Kristi person, som betonade gudomen som det avgörande. Myrberg betonar också Guds särskilda initiativ i fråga om Kristus. Gud är »den som går i spetsen för allt hvad Jesus är».[2] Tanken på det sätt, varigenom försoningen grundlägges, personlighetens sedliga utveckling, gör emellertid, att tonvikten med nödvändighet lägges på Kristi mänsklighet. Har allt det som ligger mellan Kristi uppenbarelse i köttet och hans fulländning betydelse för vår frälsning endast såtillvida, som det haft betydelse för hans personliga utveckling till fulländningen[3], så är ju givet, att gudomen icke får betonas så »omenskligt», att »denna menniskas

[1] Den Heliga Skrifts Lära om Försoningen, 2 uppl., s. 101 f., Frågan om ny Katekes, s. 68.

[2] Den Heliga Skrifts Lära om Försoningen, 2 uppl., s. 94.

[3] Ib., s. 98.

menskliga utveckling», hennes kamp och seger över frestelserna, blir något overkligt.[1] »*Menniskosonen sjelf i sin personliga utvecklings- och fulländningsgestalt på naturens vägnar*» får icke träda tillbaka för tanken på ett genom honom förmedlat, men icke mänskligt utan rent gudomligt handlande, såsom grunden till vår frälsning.[2] Guds »häfstång» mot synden är Kristus såsom den sanna människan efter Guds avbild och såsom den ursprungliga lagen i personlig mening.[3]

Onekligen gör det ett ganska egendomligt intryck att höra Ignells och Rydbergs vedersakare på detta sätt plädera för den mänskliga kontinuiteten i Kristi person. Tendensen är emellertid en nödvändig konsekvens ut ifrån frälsningstankens moraliska innebörd och syftning. Kristus är visserligen uttryck för ett Guds utomordentliga handlande och hans härkomst av exklusivt gudomlig art, men då det är på den inre sedliga utvecklingens väg, som han skall lägga grunden till människornas frälsning, d. v. s. sedliga förnyelse, så måste det bliva en nödvändighet, att mänskligheten hävdas i sådan utsträckning, att den sedliga kampen icke blir ett sken. Uppgiften kan ju också bestämmas så, att han skall förverkliga den människonatur, som kan tjäna som grundval för ett nytt människosläkte.[4]

---

[1] Ib., s. 96 f. En doketism av detta slag göra sig »de gängse läroframställningarne» skyldiga till. Kristus göres till »en menniska af omenskligt slag». Ett slutord till akademiska åhörare, s. 3.

[2] Den Heliga Skrifts Lära om Försoningen, 2 uppl., s. 95.

[3] Röster ur den heliga Skrift, s. 91 f.

[4] Jfr Inledning till Romarebrefvet, s. 92. I minnesordet över Myrberg vid prästmötet i Upsala år 1902 yttrades, att Myrbergs åsikter också »i kristologien torde hafva varit afvikande från kyrkans lära». Protokoll och handlingar rörande prästmötet i Uppsala 1902, s. 135. Härmed torde åsyftas just den särskilda betoningen av Kristi mänsklighet. Att denna betoning, som för övrigt icke förefinnes i kampen mot Ignell och Rydberg, knappast låter förena sig med den traderade kyrkolärans bestämningar om gudomligt och mänskligt i Kristus, är obestridligt. Om däremot med detta omdöme menas, att Myrberg skulle ha lämnat tron på Kristi exklusivt gudomliga härkomst och överhuvudtaget det uppenbarelsebegrepp, som har sitt uttryck i inkarnationstanken, så är omdömet direkt missvisande. Kristus förblir för Myrberg alltid

Enligt Myrberg är försoningen ett Guds verk i Kristus, som syftar till att taga bort synden i människan och att utveckla rättfärdighetens liv. Gud i Kristus är försoningens subjekt. Den söndring mellan Gud och människa, som synden medfört och som försoningen skall häva, är emellertid ingalunda att fatta så, som låge söndringen enbart på människans sida. Guds straffrättfärdighet och hans brinnande vilja att skaffa bort synden visar ju, att Guds förhållande till människorna icke blivit opåverkat av syndens mellankomst. När syndens herravälde brytes, så kan detta alltså icke betyda annat än att också någonting i Gud ändras. I viss mening är Gud också försoningens objekt. Klart framgår detta av ett uttalande som det följande: »Du är, icke sant, icke heller så enfaldig, att du icke förstår, att om verldens frälsare Jesus Christus har lagt grunden till syndens borttagande, som skiljer Gud och menniskorna från hvarandra, så har han äfven lagt grunden till återställandet af det fridsförhållande mellan båda sidor, som genom synden blifvit rubbadt, så att Gud i denna *grundläggande* mening blifvit försonad och förlikt med oss, och vi i denna *grundläggande* mening försonade och förlikte med Gud.»[1] Ännu något annat, och viktigare, framgår dock av denna utsaga, nämligen ordningsföljden mellan försoningens subjektiva och objektiva verkan. Guds försoning beror av syndens faktiska borttagande. Att Kristi rättfärdighet har ett sådant värde för Gud, att han på grund därav »kan känna

---

Ordet, som vart kött. Jfr t. ex. Inledning till Romarebrefvet, s. 90, Bibelforskaren 1891, s. 347, Bibelforskaren 1893, s. 52 f. Att Myrberg i annat sammanhang försvarar den förberedande kristustro, som i Kristus endast ser en stor och förebildlig sanningslärare och människovän (Ett betänkande i Konfirmations- och Nattvardsfrågan, s. 24 ff.), eller opponerar mot att den fysiska aspekten av Kristus göres gällande på bekostnad av den personliga rättfärdigheten (Ib., s. 28 f.), torde heller icke kunna betecknas som en avvikelse från kyrkolärans intentioner. I sista avseendet är det för övrigt alls ej fråga om någon förnekelse vare sig av den gudomliga eller mänskliga naturen, utan endast om en tonviktsförskjutning från de vilande substanskategorierna till de aktivt-moraliska bestämningarna.

[1] Den bibliska teologien, s. 108 f.

sig försonad med hänseende till menniskornas synder»[1], måste i enlighet med det anförda tänkas grundat på dess syndborttagande kraft. När synden försonas, så att den överskyles i Guds ögon, så sker detta med blicken fästad på dess fullkomliga utplånande.[2] Att Gud räknar Kristi rättfärdighet i lidandet såsom »en ersättning och godtgörelse för allt hwad mensklighetens sedan Adam brutit»[3], beror ytterst på att denna rättfärdighet är den gudomliga anstalten till syndens faktiska utplånande ur mänskligheten.[4]

Gud försonas alltså på grund av den anstalt, som han själv grundat mot synden. Vad denna tanke egentligen innerst betyder, har Myrberg själv klart formulerat. Vad som skiljer Gud och människa är »först och sist synden och orättfärdigheten hos den enskilda menniskan och i hela mensklighetens, och när grunden blifvit lagd till upphäfvandet af denna syndens makt, så har grunden med detsamma blifvit lagd till återställandet af det ursprungliga förhållandet mellan menniskan och Gud, så att Gud kan vända sitt ansigte till menniskan i nåd, och menniskan i tro och kärlek närma sig till honom såsom ett barn till sin fader».[5] Anstalten mot synden möjliggör och frigör m. a. o. ingenting mindre än Guds nåd. Gud ser mänskligheten i Kristus från en annan synpunkt än utom honom, och detta just på grund av hans rättfärdighet. Kristi rättfärdighet tillräknas mänskligheten.[6] För Kristi skull har, menar Myrberg, Gud utfärdat en allmän syndaförlåtelse eller ett allmänt amnesti- och benådningsdekret, som innebär, att Gud förlåter mänskligheten dess syndaskuld, så att det icke är ett hinder att i Kristus få

[1] Den Heliga Skrifts Lära om Försoningen, s. 62.

[2] Ib., s. 22 f.

[3] Ib., s. 11.

[4] Tanken, att Kristus gottgjort syndens skada på ett för Gud gällande sätt (Inledning till Romarebrefvet, t. ex. s. 147), torde böra tolkas på samma sätt. Anstalten mot synden »*träder försonande emellan*» Gud och människan. Ib., s. 171, 180.

[5] Bibelforskaren 1891, s. 352.

[6] Inledning till Romarebrefvet, s. 45.

del av verklig rättfärdighet.[1] Detta tillräknande och denna syndaförlåtelse hänföra sig icke till tron själv, utan gå i stället före tron och grundlägga dess möjlighet.[2] Det är denna syndaförlåtelse, som »lockar och gifver kraft» till den djupare tro, vilken av Gud bliver räknad till rättfärdighet.[3] Men att syndaförlåtelsen utfärdas för Kristi skull betyder ingenting annat än att det sker »just på grund af den rättfärdighetens makt, som är till i honom och är mäktig nog att öfvervinna hela syndens makt hos hvar och en, som icke genom otro sjelf tillsluter sitt hjerta för hans nåd».[4] Tankegångens enkla summa är tydligen den, att Gud först då förlåter synden, när han styrt om att den är på utdöende. Syndaförlåtelsen är sedligt betingad, kräver sedliga garantier. När Myrberg, sedan han fastställt, att Gud i Kristus grundat en makt för att taga bort synden ur människan, gör den reflexionen, att Gud nu »på ett honom värdigt sätt» kan förlåta synden[5], så torde detta på ett eklatant sätt kunna sägas visa, huru Guds nåd även i försoningsläran moraliserats. Tidigare har påvisats, att den enskildes syndaförlåtelse kräver sedliga betingelser och att syndaförlåtelsen såsom kristusgärningens förutsättning gjorts beroende av syndens subjektiva utvecklingsgrad och av det ämne till rättfärdighet, som finnes i människan. Nu är betingelsen lika med tillvaron i mänskligheten av en kraft, som garanterar, att den inre sedliga livsförvandlingen kan bliva verklighet. Sedligheten betingar m. a. o. syndaförlåtelsen, icke omvänt.

Myrbergs patos rör först och sist det sedliga allvaret i kristendomen. Vad Gud vill är kamp mot synden, ett nytt liv i rättfärdighet och helgelse. Såväl rättfärdiggörelseläran som för-

[1] Ib., s. 52, 56. Jfr Yttrande med anledning af prestmötesafhandlingen, s. 6.

[2] Inledning till Romarebrefvet, s. 51, 53. Det gäller enligt Myrberg att skarpt skilja på denna syndaförlåtelse före tron och den syndaförlåtelse, som kallas trons tillräknande till rättfärdighet. Ib., s. 57.

[3] Ib., s. 56. [4] Den bibliska teologien, s. 6.

[5] T. ex. Inledning till Romarebrefvet, s. 178, Den Heliga Skrifts Lära om Försoningen, s. 52.

soningsläran bära kraftigt vittnesbörd om detta grundläggande intresse. Allt Guds handlande syftar till att lägga grunden för det nya rättfärdighetslivet. Myrbergs frågeställning är icke densamma som kyrkolärans. Söker denna någonting objektivt, som står trots alla subjektiva förhållanden, så söker Myrberg först och sist någonting, som kan förvandla subjektet, så att det svarar mot det objektivas fordringar. Denna moraliska inställning sammanhänger med det subjektiverade syndbegreppet. Liksom försoningens och rättfärdiggörelsens art i allmänhet rättar sig efter arten av det motstånd, som den skall övervinna, så har hos Myrberg det subjektiverade syndbegreppet medfört, att rättfärdiggörelse och försoning fått primärt subjektiv syftning och att frågan om syndaförlåtelsen kommit i andra hand. Icke den »gudomliga» frågan om syndens skuld och straff skall försoningen i första hand lösa, utan den »mänskliga» frågan om avlägsnandet av syndens gudsfientliga livsmakt. Tydligt visar sig denna subjektivering också i relativiseringen av den gudomliga lagens skuldtillräknande och straffordringar. Inga »principiella» skäl fordra, att någonting i Gud först måste »ändras», innan Gud befattar sig med nedkämpandet av syndens herravälde i människan.[1] I linje med denna moraliska inställning

[1] Myrberg talar på ett ställe om mänsklighetens skuld till Gud, som hon skall men icke kan betala. Här är det, menar Myrberg, som den gudomliga barmhärtigheten griper in. »Den eftergifver och efterskänker denna omätliga skuld; det är, den fordrar icke att menniskan skall göra det för henne omöjliga i nämnde afseende, utan öfvertager sjelf återställandet af den förlorade rättfärdigheten i hennes lif under det dubbla vilkoret att hon erkänner sin egen andeliga vanmakt (*beder* om skuldens efterskänkande) och att hon låter den gudomliga godheten icke blott i ett afseende, utan i alla afseenden locka sig till efterföljd.» Den Heliga Skrifts Lära om Försoningen, 2 uppl., s. 118. Övergången från det objektiva till det subjektiva är här synnerligen karakteristisk. När skulden icke kan betalas av människan, så avlägsnar Gud icke detta missförhållande, så att han själv verkställer inbetalningen i människans ställe, eftersom rättfärdigheten fordrar, att skulden på något sätt måste betalas. Gud stryker i stället helt enkelt ett streck över skulden och börjar arbeta för att bringa till stånd ett nytt liv i människan, d. v. s. hjälper henne till en sådan position, att hon icke behöver göra några nya skulder.

ligger vidare den moralism, som kommer till uttryck i förskjutningen av det hävdvunna sättet att lösa problemet objektiv nåd — subjektiv sedlighet. Innerst sett är det för Myrberg den nya sedliga livsriktningen, som kommer att frigöra Guds syndaförlåtande nåd. Guds frisägande omdöme om människan rättar sig efter hennes faktiska moraliska läge och möjligheter.

PAUL PETER WALDENSTRÖM.

Att den waldenströmska försoningsläran bör ses i sammanhang med Myrbergs försoningslära, är icke blott antytt av Myrberg och Waldenström själva[1], utan även konstaterat av idéhistoriska forskare.[2] När ett bestämt utvecklingsskede av Waldenströms försoningslära här upptages till undersökning, så är emellertid huvuduppgiften icke att närmare precisera de strukturella likheterna mellan dessa båda försoningsläror. En dylik jämförelse skall också verkställas. Men huvuduppgiften är att klarlägga grundstrukturen i den waldenströmska försoningsläran själv, sådan den föreligger omkring år 1873. Syftet med detta klarläggande är närmare bestämt att vinna insikt om den ena parten i ett bestämt konfliktläge. Som den andra partens förgrundsgestalter i den strid, som uppstod om Waldenströms lära, framträda åter Beckman och Landgren. Och det är Waldenströms lära just under nyssnämnda tid, som i huvudsak är föremål för deras kritik.

Vad själva frågeställningen beträffar, så är den här densamma som tidigare. Kan under klarläggandet av de båda mot varandra stående åskådningarna något grunddatum fastställas, som är motsättningens egentliga rot och upphov?

I sin berömda predikan på tjugonde söndagen efter Trini-

[1] Jfr Tidskrift för Teologi och Kyrka 1879, s. 185, Newman, a. a., s. 303, not 369.

[2] Råbergh i Tidskrift för Teologi och Kyrka 1879, särskilt s. 188, Newman, a. a., s. 257 ff., 302 f., not 369.

tatis år 1872 hade Waldenström klart deklarerat sin nyorientering i försoningsfrågan. Följande år utgavs skriften Om Försoningens betydelse, vilken torde kunna betecknas som den teologiska huvudkällan för kännedomen om den åskådning, som i trefaldighetspredikan första gången kom till uttryck. Det är också framförallt denna skrift, som Beckman och Landgren fatta i sikte vid sin kritik.

I fem punkter hade Waldenström i sin nyssnämnda predikan sammanfattat sin ståndpunkt. »Här kommer nu Guds rike i evangelium med en annan predikan, hwilken gör om intet all mensklig spetsfundighet samt gör de wisas wisdom till galenskap, lärande 1:o) att genom wårt syndafall ingen förändring inträdde i Guds hjerta, 2:o) att det derföre icke war någon Guds grymhet eller wrede mot menniskan, som genom syndafallet kom i wägen för menniskans salighet, 3:o) att den förändring, som inträffade wid syndafallet, war en förändring hos menniskan allena, i det att hon blef syndig samt derigenom afföll från Gud och det lif, som är i Honom, 4:o) att till följd deraf för hennes salighet behöfdes en försoning, men icke en försoning, som blidkade Gud och framställde Honom åter nådig, utan som borttog menniskans synd och framställde henne åter rättfärdig, 5:o) att denna försoning är skedd i Jesus Christus.»[1] Klart och koncist utbyggas dessa grundläggande teser i predikan själv och i skriften om försoningens betydelse. Gud är till sitt oföränderliga väsen kärlek. Att fråga efter grunden härtill är egentligen detsamma som att fråga, varför Gud är Gud. Waldenström citerar C. O. Rosenius: Gud älskade, därför älskade han. Han kan därför icke upphöra att älska utan att upphöra att vara Gud. Gud förbliver densamme, »ehwad menniskan står eller faller».[2] Vid syndafallet inträffade icke någon »rubbning» i Guds kärlek.[3] Tanken, att något skulle kommit »i olag» i Guds hjärta vid vårt fall, är en produkt av det naturliga förståndet.[4] Det var

[1] Pietisten 1872, s. 370.
[2] Om Försoningens betydelse, s. 5. Jfr s. 21.
[3] Ib., s. 17. [4] Ib., s. 10.

icke Gud utan människan, som på fallets dag föll ur godheten. Det var människan, som blev Guds ovän och gick bort från honom, icke omvänt.[1] Trots fallet älskade Gud mänskligheten, och det så, att han sände sin ende Son till dess frälsning.[2] Barnaskapets ande flydde från oss, men faderskapets ande förblev i Guds hjärta.[3] Men älskar Gud oföränderligt, så kan det, menar Waldenström, icke vara fråga om att genom försoningen åstadkomma någon förändring i Gud. Huru skulle han behöva försonas, »som *älskade* och som älskade så, att Hans hjerta brast Honom af förbarmande mot syndare»?[4] Det är icke något i Guds hjärta, som behöver ändras, utan i vårt.[5] Försoningens objekt är alltså icke Gud, utan människan. Det är Gud, som försonar, aldrig han, som försonas.[6] Men att människan försonas, det betyder, att hennes synder borttagas och att hon därigenom framställes såsom rättfärdig för Gud.[7] Guds kärlek är försoningens subjekt. Kärleken är icke följden av Kristi verk, utan orsaken till detsamma.[8] Kristus är vår frälsare, icke Guds. Han är Guds ställföreträdare till att borttaga våra synder, icke vår ställföreträdare till att borttaga Guds vrede.[9]

Vilken plats och betydelse tillkommer Guds vrede och rättfärdighet i försoningen? Så sant Gud är en helig och rättfärdig Gud, måste han, säger Waldenström, hata synden. Där synd är, där är också »oföränderligen» Guds vrede. Detta förhållande kan icke ändras utan att Gud upphör att vara Gud. Ingenting i Gud är ju tillfälligt, utan allt är väsentligt. Guds vrede över synden är närmare bestämt lika med »baksidan af kärleken till rättfärdigheten». Men härmed är sagt, att det i försoningen icke kan vara fråga om att taga bort Guds rättfärdighet och därmed hans ogunst och vrede över synden. Frälsningen från Guds vrede är i stället detsamma som att vi rättfärdiggöras från synden. I sammanhang med frågan om Guds vrede är det emellertid

[1] Ib., s. 7. [2] Ib., t. ex. s. 5, 17. [3] Ib., s. 10.
[4] Ib., s. 6. [5] Ib., s. 11. [6] Ib., t. ex. s. 40.
[7] Ib., t. ex. s. 11, 44. [8] Ib., s. 7, 18, 21.
[9] Ib., s. 7, 55.

nödvändigt att göra en distinktion. Det är över synden som Guds vrede vilar. Guds vrede över syndaren däremot kan man tala om endast i den bemärkelsen, att den som lever i synden drabbas av Guds vrede över denna. Själva personen däremot är föremål för »idel» kärlek. Guds vrede över synden kan alltså icke tagas bort, och Guds vrede över den syndiga människan beskriver Herren Kristus så här: så älskade Gud världen, att han utgav sin Son.[1]

För Waldenström står gudsbildens egenart i vägen för tanken, att försoningen i någon mening skulle syfta till att verkställa en »ändring» i Gud. Såväl kärleken som vreden äro oföränderliga. Kristi verk, genom vilket försoningen verkställes, kan därför icke vara lika med att blidka eller borttaga Guds vrede.[2] Vad Kristus ändrat och borttagit är i stället mänsklighetens synd. Detta är genomgående Waldenströms ståndpunkt. Utfört är försoningsverket därigenom, att Gud kastade, icke sin vrede utan våra synder på Kristus.[3] Kristus är icke en åskledare för Guds vrede, utan en frälsare, som »tagit wår *synd* på sig och *gifwit oss sin rättfärdighet*, i hwilken *wi* bestå *heliga* och *rena* för Gud».[4] Endast i den meningen, att det är våra synder han bär, för oss han lider och blir en förbannelse, kan han sägas vara vår ställföreträdare inför Gud.[5] Några närmare upplysningar i denna fråga — sättet, på vilket försoningen verkställes

[1] Ib., jfr s. 6 f., 22 f., 25, 27, Theologiska satser, s. 6, mom. 5. Någon oöverstiglig klyfta har Waldenström dock icke velat markera med sin distinktion mellan synden och syndaren. Eftersom synden »icke är till för sig sjelf utan endast hos en person, som syndar, så är ock Guds hat till synden till endast såsom wrede öfwer syndare». Om Försoningens betydelse, s. 25. Jfr Theologiska satser, s. 4 f., mom. 3.

[2] Om blidkandet av Guds vrede säger Waldenström, att antingen måste det innebära, »att Guds rättfärdighet i förhållande till synden blidkas, hwilket är oförnuft, eller ock att Guds rättfärdighet icke widare *tillämpas* på synden och syndaren, hwilket är twertemot all Skrift». Om Försoningens betydelse, s. 27.

[3] Ib., s. 8. Jfr Theologiska satser, s. 8, mom. 7.

[4] Om Försoningens betydelse, s. 26.

[5] Ib., s. 7 f.

— meddelar Waldenström emellertid icke. Gud lade synden på sin Son, detta är ett och allt.[1]

Den avgörande frågan i detta sammanhang är emellertid denna: vad är egentligen och innerst sett försoningens betydelse? Waldenström svarar: genom försoningen har synden borttagits och människan framställts rättfärdig. Men hur är då detta att fatta? I Kristi utgivande är det enligt Waldenström icke fråga om blott ett kärleksbevis från Guds sida. Det är i stället fråga om ett verkligt försoningsoffer, varigenom mänsklighetens läge förändrades[2], om ett objektivt borttagande av synden, vilket är ett villkor för syndaförlåtelsen. I Kristus är verklig objektiv frälsning och i denna frälsning salighetens möjlighet, som blir verklighet genom tron.[3] Synderna äro »sönderslagna och utplånade», och detta har skett »för mer än 1800 år tillbaka».[4] Några närmare direkta anvisningar om hur syndens borttagande är att förstå meddelar Waldenström emellertid icke. Det är, säger han, »sjelfwa mysteriet, som jag icke kan förklara — men det är mig nog, *att det står så skrifwet*».[5] Något bestämt klargörande av försoningens betydelse meddelas m. a. o. icke.

Vi få alltså i stället försöka att på indirekt väg avlyssna Waldenströms intentioner. Enligt Waldenström har försoningen enbart subjektiv syftning. Det är någonting i människan, som skall ändras. Detta »någonting» är ingenting annat än synden. Har nu synden borttagits genom försoningen, så kan alltså detta icke rätteligen vara att fatta i imputativ mening, såsom ett borttagande, vilket i första hand äger realitet i Guds omdöme om människan. I så fall skulle ju nämligen en »ändring» i Gud verkligen ha ägt rum. Försoningsgärningen skulle då ha kommit Gud att anse synden i människan som vore den där icke,

[1] Ib., jfr s. 10, 42. Jfr även Herren är from, t. ex. s. 11, 19, 44.
[2] Om Försoningens betydelse, s. 7.
[3] Theologiska satser, s. 9 f., mom. 10 och 11.
[4] Pietisten 1872, s. 378.
[5] Om Försoningens betydelse, s. 43.

trots dess fortsatta faktiska verklighet, medan Han förut räknat med den och handlat i enlighet härmed. Vidhålles den subjektiva syftningen — och detta är ju nerven i Waldenströms lära — så måste syndborttagandet i stället gälla den faktiska syndigheten i människan. Gud »försatte icke sitt hjerta i ett annat förhållande till werlden, ty hos Honom är ingen förwandling, utan werlden i ett annat förhållande till sig, derigenom att Han i Kristus nedref och utplånade den skiljemur, som war menniskans synd».[1] Detta världens nya förhållande till Gud, vartill försoningen syftar, är, säger Waldenström på ett annat ställe, återfåendet av »den i fallet förlorade rättfärdigheten».[2] Åt samma håll — att det är ett faktiskt förhållande i människan, som genom försoningen ändras — pekar den liknelse, som Waldenström begagnar sig av för att förklara sin åskådning. Tänker man sig, att fisken förlorade de egenskaper, som göra, att vattnet är dess livselement, och att en försoning måste komma till stånd mellan vattnet och fisken, så är det givetvis icke någonting i vattnet, som behöver ändras, utan fisken måste återfå de egenskaper, genom vilka vattnet blir hans liv. På samma sätt är det med människans fall. Vi förändrades, icke Gud. Därigenom blev Gud i sin rättfärdighet vår död, från att förut genom samma rättfärdighet ha varit vårt liv. När nu en försoning skulle ske, så var det givetvis en ändring i oss, som var av nöden, nämligen »att *wi* återfingo den *rättfärdighet*», i vilken Gud åter kunde bliva vårt liv. Genom Jesus har Gud givit oss denna rättfärdighet.[3] Syndborttagandet är tydligen i någon mening att förstå såsom en faktisk tillståndsförändring i människan.

Nu är emellertid tydligt, att den faktiska individuella tillståndsförvandlingen först tänkes äga rum i tron. Enligt Waldenström är saligheten det yttersta målet för allt Guds frälsningshandlande med mänskligheten. I full överensstämmelse med den subjektiva inställningen förklaras denna salighet bestå, »icke deri att *Gud* är oss ewigt *nådig*, fastän *wi* äro *syndare*,

---

[1] Ib., s. 42. [2] Ib., s. 18. [3] Ib., s. 26.

utan deri att *wi* i hela wår warelse äro honom ewigt lika i rättfärdighet och helighet». Till denna salighet har Kristus lagt grunden genom att borttaga synden.[1] Verklighet blir saligheten emellertid först genom tron på Kristus. Genom tron kommer den subjektiva försoningen till stånd.[2] Den som tror på Kristus är icke blott, trots synden, befriad från Guds vrede, »utan mycket mer: *han är delaktig af Kristi egen rättfärdighet samt derigenom delaktig af hans ewiga lif*».[3] Genom tron har alltså faktiskt den »ändring» i människan kommit till stånd, som försoningen syftade till. Genom trons tillägnande av Kristi rättfärdighet övergår den inre beskaffenheten från syndighet till rättfärdighet. Subjektivt sett ändras ingenting, förrän tron kommit till. Men nu var ju just ändringen i subjektet den egentliga meningen med hela försoningshandlandet. Det torde alltså kunna sägas vara fullt konsekvent, när Waldenström i ett senare utvecklingsskede slopade tanken, att världen objektivt, en gång för alla, är försonad med Gud, dess synder borttagna, och i stället gjorde gällande frälsningen som ändamålet med Kristi ankomst, så att försoningen helt enkelt blev liktydig med den individuella frälsningstillägnelsen.[4] Fattas försoningen som frälsningsgärning i den betydelsen, att det är en ändring i människan, som primärt skall åvägabringas, så måste slutligen den avgörande tonvikten falla på tron. Vad Waldenström menat med det objektiva syndborttagandet och rättfärdigförklarandet, har han i varje fall icke i skriften om försoningens betydelse lyckats klargöra. Konsekvensen driver mot tanken på en faktisk tillståndsförvandling, men då det är en helt omöjlig »magisk» tanke, att synden en gång för alla borttagits och den faktiska rättfärdigheten återvunnits, så återstår endast att helt förlägga förvandlingen till den subjektiva tron.

Nu skulle man ju kunna tänka sig, att Waldenström menat

[1] Ib., s. 26 f. Jfr s. 10.

[2] Jfr Theologiska satser, s. 10, mom. 11 och 12.

[3] Om Försoningens betydelse, s. 44.

[4] Jfr Newman, a. a., s. 303–309.

den »objektiva» försoningen så, att Kristus nedkämpat de objektiva andliga fienderna synden, döden och djävulen och därigenom bragt mänskligheten i ett nytt läge. Härmed förhåller sig dock så, att Waldenström i skriften om försoningens betydelse visserligen vidrör tanken på frälsningen från synden som en friköpning ur fångenskap[1], men ingalunda så, att han accepterar tanken på Kristi kamp och seger över fördärvsmakterna, försåvitt dessa tänkas som uttryck för Guds domsvilja. Kamp- och segermotivet i denna bemärkelse tillhör en helt annan, mer objektivistisk tankekrets än Waldenströms frälsningstanke. Den senare siktar till att omedelbart borttaga synden i människan, göra henne rättfärdig i faktisk mening.

Tänkbart vore vidare, att Waldenströms uttalande om Kristus, att han i upphöjelsen är vår ställföreträdare och vår evigt gällande rättfärdighet inför Gud[2], vore att fatta i imputativ mening så, att Gud av nåd låter Kristi syndlöshet och rättfärdighet gälla för hela den syndiga mänskligheten. Mot detta skulle tvivelsutan den tanken svara, att syndaren genom tron är i Kristus och hans rättfärdighet och därför blir salig »huru usel i sig sjelf han än är».[3] Denna tankekrets lider emellertid av det felet, att den icke alls passar in i Waldenströms schema. Ty försoningens primära syfte är ju dock icke att åstadkomma en ändring i Guds omdöme om människan utan en faktisk förändring i henne, d. v. s. taga bort synden ur hjärtat. Försoningen skall tänkas som ett uttryck av Guds nåd med syfte att taga bort synden, icke som ett medel att grundlägga Guds nåd trots synden. Icke Guds nåd trots synden, utan vår faktiska konformitet med den gudomliga rättfärdigheten är, som förut nämnts, målet för Guds frälsningshandlande. Eller annorlunda uttryckt: »I Adams fall skedde ingen förändring i Gud eller Hans hjertelag, utan *det* skedde, att wi kommo i synd samt genom synden i ewig död. I Kristi werk skedde icke någon förändring i Gud eller Hans hjertelag, utan *det* skedde, att *oss*

[1] Om Försoningens betydelse, särskilt s. 51.
[2] Ib., s. 8. [3] Ib., s. 11.

återgafs rättfärdighet och med rättfärdigheten ewigt lif.»[1] Motsatsparen visa tydligt, att den förändring, som försoningen skall åstadkomma, är tänkt som en faktisk subjektiv realitet.

Nu förhåller det sig visserligen så, att den waldenströmska försoningsläran, på grund av betoningen av Guds oföränderliga och grundlösa kärlek, kan göras till utgångspunkt för en kraftfull evangelieförkunnelse, där förtröstans- och visshetsmotivet starkt accentueras. En sådan förkunnelse möter också i betraktelserna över Davids 25:te Psalm: Herren är from. Trots detta blir man dock en smula betänksam, när Waldenström kommer in på frågan om syndaförlåtelsen. »Syndernas förlåtelse är en Guds gerning eller handling, hwarigenom Han eftergifwer, så att Han icke widare tillräknar synder och missgerningar.» Gud låter allt vara glömt och handlar icke med människan efter förtjänst.[2] Men nu bestod ju frälsningen icke däri, att Gud ändrar sig i sina tankar och trots syndens förhandenvaro ser bort från densamma och underlåter att handla därefter, utan däri, att människan rättfärdiggöres, så att intet objekt finnes för Guds vrede, d. v. s. ingen synd finnes kvar.[3] Ännu egendomligare ter sig ett uttalande i andra upplagan av Om Försoningens betydelse. Här sättes plötsligt likhetstecken mellan syndernas förlåtelse och *»en tillämpning på den enskilde syndaren af den syndaborttagning, som skedde i Kristus för hela werlden»*. Waldenström utlägger detta på följande sätt: »Det är Gud, som genom Kristus tagit werldens synd bort, det är Gud, som på den troende tillämpar detta så, att han icke handlar med honom efter hans synder.»[4] Försoningens betydelse skall alltså nu vara den, att Gud icke längre handlar med mänskligheten i allmänhet efter dess synder. Försoningen skulle m. a. o. innebära, att Gud på något sätt ändrat tanke- och handlingssätt. Men detta är ju från början omöjligförklarat, ty Guds vrede över synden är lika oföränderlig som hans kärlek till syndaren, och att frälsas från vreden är

[1] Ib., s. 52. [2] Herren är from, s. 152 f.
[3] Jfr även Om Försoningens betydelse, s. 28 f.
[4] Om Försoningens betydelse, 2 uppl., s. 47.

icke lika med att vreden ändras, trots den kvarvarande synden, utan att vredens objekt, synden, ändras. När människan rättfärdiggöres från synden, lämnar vreden plats för välbehaget.

Den diskussion, som förts angående försoningens betydelse enligt Waldenström, har något närmare markerat den waldenströmska lärans subjektiva syftning. Särskilt diskussionen om frågan, huruvida syndborttagandet och rättfärdigförklarandet är att fatta i imputativ mening, för Gud, eller i real mening, i människan, aktualiserar den slutliga frågan efter roten och upphovet till den senare synpunktens strängt taget exklusiva giltighet.

»När man derföre anmärkt, att om blott synden wore borttagen och icke Guds wrede tillika släckt, så skulle ju ännu Guds wrede hwila öfwer oss — då är ju sådant tal orimligt.»[1] Med detta uttalande sprides ett klart ljus över den punkt, som är hela grundförutsättningen för Waldenströms försoningslära och till vilken vi alltså först och främst måste vända oss med vår fråga — förhållandet mellan synden och Guds rättfärdighet. Tidigare ha vi hört Waldenström fixera sin ståndpunkt så, att syndafallet väl åstadkommit en förändring i människans hjärta, men icke i Guds. Närmare bestämt innebar detta, att Gud oföränderligt älskade människan, när hon föll i synd, vilket dock icke uteslöt, att syndaren samtidigt drabbades av Guds oföränderliga vrede över synden. Genom människans orättfärdighet blir Guds rättfärdighet hennes död, från att förut ha varit hennes liv. Denna synpunkt kompletteras nu därhän, att tanken på en fortsatt Guds vrede, sedan synden avlägsnats, måste anses orimlig. Guds vrede brinner alltjämt, där synden är anträffbar, men nu när synden är borta från människan, kan hans vrede lämna plats för välbehaget. När rättfärdigheten i människan återställts, blir Guds rättfärdighet åter hennes eviga liv.

Gud tager alltså hänsyn till synden och möter den med vrede. Ja, vid flera tillfällen återkommer Waldenström till tanken, att vad människan sår, det skall hon också uppskära.[2]

[1] Om Försoningens betydelse, s. 26. [2] Ib., t. ex., s. 6, 23.

Men hur tänker sig Waldenström närmare detta hänsynstagande? Tillräknar Gud synden efter en bestämd norm såsom skuld, vilken allra först måste avlyftas, om vreden skall upphöra? Tillräknar Gud så, att han behåller sin vrede ända tills lagens rättmätiga fordringar blivit tillfredsställda? På dessa frågor måste svaras nej. När Waldenström uttalar sig om synden och dess borttagande, så är det praktiskt taget genomgående synden som subjektiv missriktning i människan det är fråga om. Syndens herravälde i människan och de tillståndsförändringar den där åstadkommit, icke syndens skuld inför Gud, är det primära.[1] Mot denna subjektiverade synduppfattning svarar, att lagens betydelse för Guds rättfärdighet icke gives någon dominerande ställning. När Waldenström i olika sammanhang anför tanken, att Guds rättfärdighet har fordringar, som först måste uppfyllas, refereras den genomgående med de naturalistiska affektkategorierna tillfredsställelse av hämnd[2], släckande eller blidkande av vrede[3], kränkt äras upprättelse[4]. Däremot kommer icke till uttryck, att Gud är lagens Gud och att Guds rättfärdighet därför har oavvisliga och oföränderliga fordringar, som till varje pris kräva att uppfyllas. Det är av denna orsak, som Gud enligt Waldenström icke samlar skuld och icke behåller skulden, tills fordringarna blivit betalda. Lagtankens och skuldtankens bristande dominans svara mot varandra. Också vreden förändras. Guds vrede upphör icke

[1] Jfr A. Johanssons analys av Waldenströms synduppfattning i skrifterna omkr. 1880. »Synden hos honom har icke de skarpa, tunga dragen av en mot Gud stridande vilja, över vilken Guds dom vilar, den fördömer icke, förskräcker icke, blir icke till anklagelse, till ånger och skuldkänsla.» »I stället uppträda termer och föreställningar, som ha att göra med mänsklig brist av mera allmän art, sjukdom, olycka.» Johansson, Anteckningar till Waldenströms teologi, i Till Gustaf Aulén, s. 160. Olsson konstaterar, att synden för Waldenström endast under vissa särskilda betingelser är skuld. Försoningen enligt C. O. Rosenius och P. Waldenström, s. 94—99. Olsson stöder sig huvudsakligen på Biblisk Troslära (1914).

[2] Om Försoningens betydelse, t. ex. s. 10.

[3] Ib., t. ex. s. 25, 27, 29, 55, 57, 58.

[4] Ib., t. ex. s. 22, 50, 56.

först, sedan lagens rättmätiga straffordringar blivit tillfredsställda, utan försvinner automatiskt i och med att vredens objekt försvinner.

Visserligen säger Waldenström i andra upplagan av skriften om försoningens betydelse, att synden självfallet är skuld samt att människan är ansvarig för Gud och därför genom synden brottslig, vilket ådrager henne Guds dom.[1] Men man frågar sig: har denna tanke fått någon utslagsgivande betydelse i försoningsläran? Dömer Gud människan skyldig — självfallet efter lagen — varför återfinnes då icke tanken på Guds oavvisliga straffordringar? Waldenström svarar: var står det skrivet? Och finner genomgående, att det icke står så.

Till belysning av skuldtankens ställning hos Waldenström kan hänvisas också till ett annat uttalande. I ett genmäle till Församlingsvännen, infört på omslaget till ovannämnda skrift, säger sig Waldenström icke kunna förstå talet om att försoningen enbart skulle ha borttagit synden såsom skuld. Ett sådant borttagande skulle för honom betyda detsamma som att »betaga synden hennes egenskap af brottslighet eller straffskyldighet». Man frågar sig onekligen, om försoningen ut ifrån denna tankegång i någon mening kan betyda ett borttagande av skuld. I varje fall deklarerar Waldenström omedelbart efteråt, att vad vi fått i försoningen icke är »*skuldlöshet såsom syndare* utan *rättfärdighet*». På samma sätt heter det i första upplagan, att kyrkoläran icke kommer längre än till straffrihet genom tron, men att den waldenströmska läran vill rättfärdiggörelse genom tron, och att rättfärdighet är oändligt mycket mer än straffrihet.[2]

Den ensidigt subjektiva syftningen i Waldenströms försoningslära sammanhänger alltså otvetydigt med en subjektiv synduppfattning och ett försvagande av lagens betydelse för Guds rättfärdighet. Försoningen måste få primärt subjektiv syftning, eftersom motståndet, som den skall övervinna, är beläget i

[1] A. a., s. 50.

[2] Om Försoningens betydelse, s. 58.

människan, och den kan få denna syftning, eftersom Gud icke är bunden av att några ofrånkomliga fordringar först måste inlösas. Den immanenta synduppfattningen betingar ett helt annorlunda orienterat försoningstänkande än det som grundar sig på en objektiv synduppfattning, där tanken på skulden och Guds vedergällande straffrättfärdighet står i förgrunden.[1] Med denna hänvisning åsyfta vi givetvis icke en uttömmande »förklaring» av Waldenströms lära. En viktig synpunkt för dess begripande är dock härmed given. I denna punkt sammanträffa Myrberg och Waldenström.

Vad beträffar likheter och olikheter mellan Waldenström och Myrberg, så är alltså först att lägga märke till att den gemensamma oppositionen mot kyrkans lära har sin rot i en subjektivistisk synduppfattning. Skuld- och strafftanken har förlorat sin dominerande ställning, respektive undergått innebördsförvandling. Icke Gud, utan människan är därför försoningens objekt. Hos Waldenström gäller detta utan inskränkning, hos Myrberg primärt. Försoningen syftar till en tillståndsförvandling i människan. Den grundlägger icke visshet om Guds nåd, utan möjlighet till sedlig livsförvandling. Mot denna uppfattning svara såväl hos Waldenström som hos Myrberg vissa förändringar i den hävdvunna gudsbilden. Detta gäller framför allt Guds rättfärdighet. När Waldenström gör Guds kärlek till försoningens subjekt på ett sätt, som utesluter, att Gud på samma gång kan vara försoningens objekt, så sammanhänger detta därmed, att rättfärdigheten icke längre fastställer skuld och straffordran, vilkas tillfredsställelse är ett oeftergivligt krav, om Guds vrede skall upphöra. Ja, i skriften Herren är

[1] Jfr Paul Peter Waldenströms minnesanteckningar 1838–1875, s. 289 f.: »Huru ofta har jag icke av troende mött en invändning sådan som denna: 'Vad skall då Kristus vara till, om han icke har betalat vår syndaskuld?' De ha aldrig i Kristus och hans verk sett något annat och högre. När detta ryckes undan dem, så tycka de därför, att hans verk blir till ingenting. Att han kom för att upphäva det tillstånd av synd, vari världen befinner sig — det är ingenting. Att han har övervunnit våra andliga fiender — det är ingenting.»

from har Waldenström helt resolut identifierat Guds kärlek och rättfärdighet. Guds rättfärdighet är lika med hans kärlek till syndare.[1] Hos Myrberg har rättfärdigheten fått övertaga ställningen som subjekt i försoningsverket. I detta sammanhang har emellertid rättfärdigheten också hos Myrberg förlorat sin oeftergivligt inkrävande och straffande karaktär. I stället framstår den som Guds reaktion mot synden och hans vilja att bortskaffa den.

Vad slutligen olikheterna mellan Myrberg och Waldenström beträffar, så må här först framhållas, att Myrberg icke helt släpper tanken på Gud såsom försoningens objekt. Försoningsverket »inverkar» i viss mening på Gud för att öppna väg för hans nåd. Detta sammanhänger därmed, att Myrbergs grundproblem, förhållandet mellan nåd och sedlighet, s. a. s. är infört även i försoningsverket. För Waldenström är Gud framför allt den ständigt och oföränderligt kärleksrike. Hela försoningen är ett uttryck av denna obetingade nåd. För Myrberg däremot är Gud framför allt den rättfärdige, som hatar synden och vill skaffa den bort. Försoningsverket är ett uttryck av Guds rättfärdighetspatos. Men är Gud först och främst rättfärdighetens Gud, då kan ju icke hans nåd och förlåtelse vara något självfallet eller obetingat. Kan Gud verkligen förlåta, så länge synden är obruten? Myrberg svarar nej. Först sedan syndens makt brutits genom Kristi försoning, finnes fritt spelrum för Guds förlåtande kärlek. Vad man än må säga härom, tydligt är i alla fall, att Myrberg icke släppt försoningslärans »gudomliga» problematik. I övrigt kan sägas, att Myrbergs försoningslära i stort sett är mer teologiskt genomreflekterad än Waldenströms. De flesta frågor, som sammanhänga med denna lära, äro både ställda och besvarade, medan däremot Waldenström i flera avseenden lämnar läsaren i okunnighet om sin mening.

[1] Herren är from, s. 78 f.

B. Den liberala oppositionen.

Det humaniserade kravet på sedlig förnyelse gentemot dogmtrons juridiska nådeslära.

NILS IGNELL.

Innan vi övergå att teckna läget på den motsatta fronten vid meningsutbytet om rättfärdiggörelsen och försoningen, kan det ha sitt intresse att ställa frågan, vilken position den liberala oppositionen intog i denna debatt. Nu förhåller det sig visserligen så, att denna riktning icke tog till orda med större och självständiga inlägg i debatten om Myrbergs och Waldenströms läror. Ignell var vid tiden för debatten redan död, och från nyrationalisterna med Rydberg i spetsen kommo icke några inlägg av betydenhet. Å andra sidan är emellertid Myrbergs och Waldenströms opposition mot den kyrkliga läran icke någon isolerad företeelse i den uppsvenska teologin. Och den närmaste föregångaren i detta stycke är just den liberala oppositionsriktningen. Hos Ignell, den liberala teologins mest skolade representant från denna tid, möter en dylik opposition genomgående från 1840-talet till ända in på 1860-talet. Det är detta förhållande, som bildar bakgrunden till vår fråga efter den liberala teologins ställning till frågan om rättfärdiggörelsen och försoningen. Avsikten är icke att undersöka, om något genetiskt sammanhang föreligger eller icke mellan å ena sidan Ignells, å andra sidan Myrbergs och Waldenströms åskådning. Uppgiften är endast att, utan anspråk på detaljerad fullständighet, klargöra Ignells

uppfattning såsom en av de medagerande i kampen mot kyrkoläran samt att ställa frågan, om någon ideologisk strukturlikhet föreligger mellan hans åskådning och den myrbergsk-waldenströmska.

Mot den kyrkliga satisfaktionsläran i allmänhet riktar Ignell dels förnuftsinvändningar av socinianskt ursprung[1], dels invändningar stödda på bibliska argument. Om något umgällande av det straff, som vi på grund av synden förtjänat, har Skriften överhuvudtaget ingenting att meddela i sammanhang med frågan om ändamålet med Kristi ankomst till världen.[2] Det finns icke ett enda ord i Skriften, som utan misstydning kan giva stöd åt kyrkans lära.[3] Särskild uppmärksamhet riktar Ignell härvid på gudsbilden. Att den himmelske Fadern på reformationens tid icke kunde fattas annat än som den straffande rättvisans högste representant, var endast fullt naturligt. Till »faderlighetens insignier» hörde ju på denna tid framför allt »det straffande riset». Varje förseelse måste sonas med straff. För den botfärdige syndarens tröst kunde därför endast ett vara tillfredsställande, nämligen att Kristus i vårt ställe burit våra synders straff.[4] Om ingen gottgörelse skett, så var människan, även om sinnesändring inträtt, värd evig fördömelse. Tidens hårda lynne åstadkom, att man icke förmådde se Gud som kärleken också i hans rättvisa. För Jesu beskrivning på Guds faderssinne i liknelsen om den förlorade sonen var man på sin lagiska ståndpunkt icke mogen.[5] Men detta kärleksfulla faderssinne är just det väsentliga i evangeliets gudsbild.[6] Först

---

[1] Granskning, s. 35 ff., Christendomens hufvudläror, h. 2, s. 74 ff.

[2] Granskning, s. 41.

[3] Christendomens hufvudläror, h. 2, s. 77.

[4] Granskning, s. 32.

[5] Den ursprungliga christna tron och dogmtron, s. 17.

[6] Christendomens hufvudläror, h. 2, s. 72, Granskning, s. 37 f. Tanken, att Guds rättvisa måste tillfredsställas genom straff, för att Gud skall kunna förlåta, förvandlar Guds rättvisa från faderlig till abstrakt juridisk. Grunddragen af den christliga sedeläran, 1, s. 296.

på senare tider har, menar Ignell, det evangeliska betraktelsesättet blivit utslagsgivande i det allmänna tänkesättet. Straffet har genomgått innebördsförvandling. Vedergällningstanken har utmönstrats. Förbättringssynpunkten har i stället blivit utslagsgivande.[1] Den gudomliga bestraffningen är till för att väcka syndaren till besinning. När detta skett har den straffande rättvisan löst sin uppgift och övergår till att vara syndaförlåtande. Tanken, att straff skulle kunna följa på överträdelsen, ehuru omvändelse redan ägt rum, känner icke ens Gamla Testamentet till.[2]

Ignells gudsbild lägger således hinder i vägen för möjligheten att godkänna den kyrkliga satisfaktionstanken. »Gifves det en Gud, sade jag mig, så måste han nödvändigt vara storsinnad. Han kan ej kräfva något blodigt offer för vår skuld.»[3] Vad som skett hos Ignell är kanske icke främst, att Guds kärlek göres gällande på bekostnad av hans rättfärdighet, utan att rättfärdigheten fått ny innebörd. Den är icke primärt juridisk, utan i stället av pedagogisk karaktär. Rättfärdigheten vill icke vedergällning, utan fostran. Guds straffvilja, som har sitt uttryck i hans rättfärdighet, låter sig icke först och främst bestämmas av den omutliga lagens krav, utan av hänsynen till syndarens förbättring. I denna mening är den ett med Guds faderliga omvårdnad om människorna. Det säger sig givetvis självt, att en försoningsåskådning, som väsentligen hämtar näring ur tanken på Guds vedergällande straffrättfärdighet, icke kan låta förena sig med denna ståndpunkt. Ignells förutsättningar i fråga om gudsbilden tillåta icke tanken på försoningen såsom ett tillfredsställande av Guds straffordringar. Icke rättens fordringar, utan personlighetens bestämma i första hand det pedagogiska handlingssättet.

För att få ett fastare grepp om vad Ignell positivt menar om försoningen är det emellertid nödvändigt att gå tillbaka till kristologins allmänna grunddrag. Kristus är den fullkomliga

[1] Christendomens hufvudläror, h. 2, s. 73.
[2] Ib., s. 77. [3] Ib., s. 98.

människan, i honom är gudsbelätet rent och ogrumlat förhanden. Hans allmänna uppgift på jorden är att meddela människorna av detta högre liv, d. v. s. uppväcka i oss det gudomliga anlaget eller gudsbelätet till full klarhet. Denna uppgift att göra gudomslivet härskande i oss är identisk med hans uppgift att stifta Guds rike. Det konungsliga är centrum i Kristi verk. Eller uttryckt på annat sätt: Kristi verk är lika med allt som är frukt av hans historiska varelse. Något annat kan heller icke bliva fruktbart för oss.[1] Men just i tanken på ett rent invärtes, andligt gudsrike ligger allt sammanfattat, som kan betraktas som dylik frukt av hans varelse: frälsningen, förlossningen, försoningen, syndaförlåtelsen och saligheten.[2] Samtliga frälsningsdata äro således innerst att betrakta som olika sidor av det nya tillstånd, som inträder, när människan låter Kristi fullkomliga liv väcka det slumrande gudomliga anlaget till liv. Men detta kan icke betyda något annat än att de allesammans äro tänkta som rent subjektiva tillstånd och processer.

Förlossningen betyder närmare bestämt, att människan befrias från köttets välde, synden, som binder vår ande. Försoningen är detsamma som att fiendskapen mellan Gud och människa, på grund av det som skett i förlossningen, upphäves. Syndaförlåtelsen slutligen är lika med utplånandet av »allt straff, all ångest och blygd, som är en följd af synden».[3] Vad härvid särskilt försoningen beträffar, så är det nya förhållande, som den implicerar, en förändring hos människan ensam. Det är hennes fiendskap med Gud som upphör. Försoningen är »blott» en sida av det förhållande, som medborgarskapet i Guds rike medför, och denna sida är lika med det nya och förändrade förhållandet till Gud.[4]

[1] T. ex. Grunddragen af den christliga sedeläran, 1, s. 110 ff.

[2] Granskning, s. 45.

[3] Ib. Jfr Christendomens hufvudläror, h. 2, s. 80, Grunddragen af den christliga sedeläran, 1, § 37, 38.

[4] Christendomens hufvudläror, h. 2, s. 79. Kristus är vår försonare i den meningen, att han »förlikar vårt sinne med Guds». Grunddragen af den christliga sedeläran, 1, s. 269.

Tanken, att Gud skulle kunna ändra »sinne» eller över huvudtaget sitt förhållande till mänskligheten, är för övrigt också av andra grunder omöjlig enligt Ignells sätt att se. Hans gudsbild är, som förut framhållits, både orörlig och abstrakt. Guds personlighet hävdas visserligen, men i det dogmatiska systemet märker man föga av ett personligt viljande och handlande väsen. Den faderliga försynen, natursammanhanget och utvecklingen höra intimt samman och utgöra gudsbildens dominerande beståndsdelar.

Men denna gudsbildens egenart accentuerar också ett annat förhållande, som redan framgått av beskrivningarna på de olika frälsningsdata. Det räcker icke att säga, att försoningen har subjektiv syftning. Den är en rent subjektiv-mänsklig företeelse utan relation till ett fritt personligt gudshandlande. Samma sak gäller även syndaförlåtelsen. Båda äro subjektiva följdföreteelser av det nya tillstånd, som uppkommer, när man öppnar sig för Kristus-urbildens inflytande i själen.

För att ytterligare poängtera den subjektivering, som försoningen genomgått hos Ignell, kan slutligen också den förtunningsprocess påvisas, som sammanhanget mellan Kristi kors och försoningen utsatts för. Närmast är lidandet och döden att fatta som den väg, som han måste gå för att upprätta gudsriket.[1] Mot bakgrunden av den yttre ringheten framstår hans inre gudomliga liv så mycket starkare. Genom hans lydnad i döden stärkas också vi i lydnaden mot Gud. Vidare är Kristus oss en föresyn i sin orubbade koncentration på gudsrikesarbetet trots vidriga yttre omständigheter. Och slutligen är oss Kristi död en källa till tro på vårt andliga arbetes framgång, eftersom det visade sig, att den egentliga segerkraften över världen just låg i denna död.[2] Något som helst sammanhang mellan Kristi död och Guds vrede över synden synes icke föreligga. Däremot kan Kristi död betraktas som ett medel för att väcka och stärka gudomslivet i människan. Har detta

[1] Christendomens hufvudläror, h. 2, s. 99, Granskning, s. 63.

[2] Granskning, s. 64 f. Jfr Jesu Christi och hans apostlars lära, s. 188 ff.

väckande sedermera också blivit verklighet hos någon, ha de andliga resurserna segrat över de köttsliga, då först kommer man till försoningen. Försoningen är namnet på en sida av människans sedliga förbättring.[1] Korslidandet framstår som ett medel för detta ändamål.

Vända vi oss vidare till Ignells uppfattning av rättfärdiggörelsen och syndaförlåtelsen, så möter här samma sedligt immanenta åskådning. Kristus är kommen för att ingjuta ett nytt och högre liv i mänskligheten. När vi mottaga detta i tro, d. v. s. hängiva oss i full receptivitet, så uppstår i oss en ny sinnesriktning.[2] Tron är alltså en av de »momenter, af hvilka öfvergången från det gamla lifvet i menniskans naturliga tillstånd till detta nya lif är beroende».[3] Närmare bestämt är tron, d. v. s. den oförfalskade tron, som icke urartat till auktoritetstro, lika med intrycket eller förnimmelsen av den gudomsanda, som bor i Kristus.[4] Genom detta intryck uppstår i sinnet en ny anda, villighet till allt som befrämjar Guds rike samt avsky för allt som tillhör den gamla människan.[5] Men har väl denna nya sinnesriktning blivit till, då är också den gudomliga rättvisan tillfredsställd, då är försoning och syndaförlåtelse förvärvad.[6] Sinnets förnyelse föregår alltså syndaförlåtelsen.[7] Syndaförlåtelsen grundar sig på livsförvandlingen och består i en ny inställning till Gud, präglad av innerlig kärlek.[8] Med rättfärdiggörelsen förhåller det sig på

---

[1] Försoningen och sinnets förnyelse likställas uttryckligen av Ignell. Christendomens hufvudläror, h. 3, s. 4. Sin uppfattning, att försoningen grundar sig på sedlig nyskapelse, finner Ignell också bekräftad hos »vår dyrbara Författarinna» Fredrika Bremer. Granskning, s. 40.

[2] Jfr Grunddragen af den christliga sedeläran, 1, s. 93 f.

[3] Christendomens hufvudläror, h. 3, s. 71 f.

[4] Se t. ex. Granskning, s. 118, 149. Jfr Christendomens hufvudläror, h. 1, s. 8, 11, h. 3, s. 73, 75 ff., Den ursprungliga christna tron och dogmtron, s. 4, Jesu Christi och hans apostlars lära, s. 77.

[5] Jfr t. ex. Jesu Christi och hans apostlars lära, s. 113.

[6] Granskning, s. 219, mom. 2. [7] Ib., s. 219 f., mom. 4.

[8] Grunddragen af den christliga sedeläran, 1, s. 288. Jfr Granskning, s. 137.

enahanda sätt. Kyrkans lära, att Gud skulle förklara någon rättfärdig, som icke är det, är direkt opaulinsk. Den nya rättfärdigheten grundar sig lika väl som den gamla på ett vara. I förra fallet är detta lika med Kristi genom tron tillägnade liv.[1] Detta liv är som ett »jäsningsämne», som alltmer »måste» genomtränga människans väsen.[2] Fullt konsekvent förklaras därför också det katolska bruket av ordet rättfärdighet för det äkta bibliska.[3] Rättfärdiggörelsen betyder, att människan, genom att ett nytt stycke liv införes, faktiskt blir rättfärdig i själva livsriktningen och därmed även rättfärdig i förhållande till Gud. Det senare grundar sig på det förra.[4]

Varken rättfärdiggörelsen eller syndaförlåtelsen äro fattade som uttryck för ett objektivt och personligt gudshandlande. I stället äro de namn på olika sidor av den immanenta tillståndsförvandling, som kommer till stånd därigenom att människan ställer sig under »intrycket» av den himmelska människan och mänskligheten urbild, Jesus från Nasaret. Rättfärdiggörelsen och syndaförlåtelsen äro lika litet som försoningen uttryck för en »ändring» i Guds tänkande och handlande, ja, över huvud icke för ett gudomligt görande i personlig mening. De äro olika benämningar på en ändring i människan.

Vid frågan efter roten och upphovet till försoningens och rättfärdiggörelsens subjektivering hos Ignell måste man först draga sig till minnes den allmänt antropocentriska inställning, som behärskar hans teologi, och som vi i föregående avdelning sett exempel på såväl i kristologin i synnerhet som i frågan om uppenbarelsen i allmänhet. Betraktelsen behärskades av människan med hennes gudomliga anlag, av hennes utveckling i kraft av denna natur och av frågan efter vad som kan bliva fruktbart för denna utveckling. I detta schema infoga sig rättfärdiggörelsen och försoningen motståndslöst. De beskriva var på sitt sätt vad som händer, när människan tillgodogjort sig

[1] Granskning, s. 138, Christendomens hufvudläror, h. 3, s. 87 ff.
[2] Christendomens hufvudläror, h. 3, s. 90. [3] Ib., s. 87.
[4] Jfr Grunddragen af den christliga sedeläran, 1, § 39, särskilt s. 279 f.

det enda, som är fruktbart för hennes utveckling. I enlighet med den tidigare uttalade tanken, att försoningens och rättfärdiggörelsens innebörd måste ses i sammanhang med arten av det motstånd, som skall övervinnas, om man vill komma till klarhet om var denna innebörd har en av sina starkaste rötter, specialiserar sig emellertid vår fråga till den syndupp-fattning, som ingår i Ignells antropologi.

Granskar man något närmare den sjunde och åttonde föreläsningen i Christendomens hufvudläror, där frågorna om synden, fallet och det onda behandlas, så finner man, att framställningen väsentligen är av immanent-antropologisk art. Frågan är: vilka andliga resurser bär människan på såsom människa? Finnas i henne också sådana krafter, som öva motstånd mot de andliga anlagen? Frågan, hur Ignell sedan närmare avväger de sinnliga och andliga krafterna, och i vilken mening människan därför är att betrakta som ond och god, kan emellertid icke här intressera. Det viktiga är, hur Ignell inom den allmänt immanenta ramen bestämmer själva syndbegreppet. »De tankar, gerningar och ord, dem vi kalla syndiga, hafva uti köttet, d. ä. uti den köttsliga trögheten, i sjelfviskheten, i sinneslustarne och passionerna, af hvilket namn de må vara, sin egentliga källa.»[1] Å andra sidan ligger det syndiga dock icke i de köttsliga lidelserna i och för sig. Syndiga äro de endast därför, att de icke äro orsakade av den andliga kraft, som tillhör människan i kraft av gudsbelätet. Strängt taget är synden beroende på en brist, nämligen en brist i den andliga utvecklingen.[2] Innerst sett är synden enligt Ignell m. a. o. något negativt, det ännu ej förverkligade goda, och i denna mening namnet på ett bestämt tillstånd i det mänskliga andelivets utvecklingshistoria. Samtidigt har emellertid synden just i denna historia sin alldeles bestämda uppgift. Härom har talats i föregående avdelning. Det med synden förenade medvetandet om skillnaden

[1] Christendomens hufvudläror, h. 3, s. 38.

[2] Ib., s. 38 f. Jfr s. 30 f. samt Grunddragen af den christliga sedeläran, 1, § 33.

mellan gott och ont är egentligen ett nödvändigt villkor för människans andliga framåtskridande.[1] I denna mening är syndafallet att betrakta, icke som ett steg bakåt, utan som ett steg framåt på vår utvecklingsbana.[2] I detta sammanhang får man också reda på något om syndens gudsrelation, en sak som eljest icke utförligare vidröres. Synden hör, säger Ignell sammanfattningsvis, till den gång, genom vilken Gud för vårt släkte från ett liv i köttet till ett liv i anden.[3]

Ignells synduppfattning är så subjektiverad, som det över huvud är möjligt. Ur alla synpunkter betraktas och behandlas synden som ett mänskligt fenomen. Dess begrepp är icke bundet vid relationen till Guds personliga vilja och helighetslag.

Ut ifrån den subjektiva betraktelsen får frågan om syndens skuld och straff sin lösning. Eftersom människan är utrustad och bestämd för ett liv i anden, kan hon icke annat än tillräkna sig det onda, vartill hon förföres. Fördenskull straffas hon såväl av samvetet som av samhället.[4] Skulden är således lika med mänskligt skuldmedvetande. Frågan gäller, hur människan tillräknar sig själv det onda, icke hur Gud tillräknar det onda såsom skuld. Vad slutligen straffet beträffar, så betraktas det, som förut nämnts, under synpunkten av Guds fostran. Som uttryck för ett direkt och personligt gudshandlande kommer det emellertid icke i fråga. Det är i stället en av Gud bestämd ordning för människan, varigenom »det som skett uti ett köttsligt och sjelfviskt sinne, heller aldrig kan utfalla annat än till hennes egen skada».[5]

Sedd mot bakgrunden av denna synduppfattning framstår Ignells subjektiverade försonings- och rättfärdiggörelselära som ett nödvändigt och fullt konsekvent element i hans teologi.

[1] T. ex. Granskning, s. 115.

[2] Christendomens hufvudläror, h. 3, s. 29.

[3] Ib., s. 38. [4] Ib., s. 49.

[5] Ib., s. 53. Jfr Jesu Christi och hans apostlars lära, s. 152. Den ortodoxa läran klandras för att den betraktar straffen som godtyckligt pålagda av Gud, icke såsom »en gång för alla inskrifna uti Guds så väl andeliga som physiska ordning». Ib., s. 114.

Synden är icke primärt synd mot Gud, den tillräknas icke heller av Gud såsom skuld, vars avbetalande fordrar straff. Mot den subjektiva synduppfattningen svarar avskaffandet av den vedergällande rättfärdigheten såsom gudomlig egenskap. Försoningen och rättfärdiggörelsen, som referera till borttagandet av det som ligger mellan människan och Gud, kunna därför icke ha riktning hän mot Gud, ty på Guds sida ligga inga hinder. Synden är i stället en rent inommänsklig företeelse, en disproportion mellan de andliga och köttsliga krafterna i människan. Försoning och rättfärdiggörelse ha att göra med rättelsen av detta sakernas tillstånd, eller — tydligare uttryckt — de äro namn på olika sidor av den process, varigenom de andliga krafterna få övertag över de köttsliga.

Om likheterna mellan Ignells åskådning och den myrbergsk-waldenströmska torde efter det anförda icke råda någon tvekan. På båda sidor sammanhänger övergången till en subjektiverande åskådning med förskjutningar i den traditionella synduppfattningen och gudsbilden. Tanken på Guds vedergällande straffrättfärdighet omvandlas, respektive utmönstras. I fråga om synden faller den avgörande tonvikten på dess herravälde i människan, icke på dess skuld inför Gud och den härav beroende straffskyldigheten. Ignells uttalande, att »mer än förskoningen från syndastraffet är borttagandet af sjelfva synden»[1], skulle i själva verket lika väl kunna ha formulerats av Myrberg eller Waldenström. Den liberala teologin, den myrbergska bibelteologin och den waldenströmska åskådningen äro i denna punkt av samma mening. Att de å andra sidan också i väsentliga stycken gå isär, torde väl knappast behöva framhållas. I försonings- och rättfärdiggörelsefrågan kan det räcka med det allmänna påpekandet, att såväl Myrberg som Waldenström dock företräda en objektiv inställning i den meningen, att försoningen och rättfärdiggörelsen äro uttryck för ett objektivt och personligt gudshandlande. Ignell däremot rör sig helt på det immanenta planet.

[1] Granskning, s. 88.

Kap. 5. Den konfessionella reaktionen.

Den objektiva frälsningslärans rätt gentemot nådens moralisering.

ANDERS FREDRIK BECKMAN.

Redan långt innan Myrberg i Inledning till Romarebrefvet gått till strids för större etisk kraft i förkunnelsen än den som rosenianismen ådagalade, hade Beckman varit inne på samma spår. I en uppsats, betitlad Öfversigt af Sveriges religiösa Tidnings- och Tidskrifts-litteratur för år 1849, hade Pietistens ensidiga evangelieförkunnelse gjorts till föremål för hovsam men bestämd kritik.[1] Man har, menar Beckman, framhållit syndaförlåtelsen för Kristi skull så ensidigt, att lagens betydelse i frälsningsordningen kommit i skymundan. Det räcker ej att erkänna lagens tuktomästarskap — det måste också användas. Den blotta förkunnelsen av syndernas förlåtelse förutsätter felaktigt, att det icke finns andra syndare än sådana med förkrossade samveten. Vidare är det nödvändigt att för dem som mer frukta syndens straff än törsta efter rättfärdigheten verkligen framhålla Kristi rättfärdighetskrav. Och slutligen behöver också den pånyttfödde lagens hjälp och ledning »för att ej i den myckna svaghet, som henne alltfort vidlåder, misstaga sig om rätta vägen till fulländningen».

När Beckman år 1869 tager till orda i Teologisk Tidskrift med anledning av och i opposition mot Myrbergs nyssnämnda skrift, så kan detta således knappast ha sin orsak i dennes nitälskan för helgelse- och rättfärdighetsliv i och för sig eller

[1] TSvK 1849, s. 50 f.

i hans opposition mot nyevangelismens ensidiga nådesförkunnelse. Så betonar Beckman också redan i början av sina anmärkningar, att han är glad »att med honom få göra gemensam sak» mot strävan att nedsätta tron till en sedlig obetydlighet.[1] Anledningen till Beckmans uppträdande är i stället att söka i Myrbergs utfall mot den kyrkliga läran. Visserligen protesterar Beckman mot antagandet, att kyrkolärans försvar vore huvudsyftet med hans skrift, men samtidigt erkännes dock, att uppsatsen i det väsentliga verkligen är ett försvar för denna lära.[2] Den genomgående tanken är, att det är kyrkoläran, som verkligen gör rättvisa åt den paulinska rättfärdiggörelseläran. I vilka avseenden har då kyrkoläran rätt mot Myrberg?

Inledningsvis måste först konstateras, att Beckman långt ifrån genomgående är kritiskt inställd mot Myrberg. I några fall spårar man till och med en viss önskan att taga honom i försvar, ja, uppenbarligen en allt för långt gående försvarsvilja. I det avseendet tager visserligen Myrberg miste, att tron enligt kyrkans lära enbart skulle vara något instrumentalt. En hastig blick på uttalanden i bekännelseskrifterna och av några bland kyrkans mera kända lärare visar i stället, att tron fattas som ett föremål av hög sedlig karaktär.[3] Däremot konstateras, att Myrberg i det avseendet överensstämmer med kyrkoläran, att också en ofullkomlig tro kan vara rättfärdiggörande. Abrahams ideala trosstyrka betraktas icke av Myrberg som generellt villkor för rättfärdiggörelsen.[4] När Beckman emellertid härav drager den slutsatsen, att den tro kan rättfärdiggöra, som är förenad med »det djupaste af alla sedliga lyten, otro», och att den troende förblir subjektive orättfärdig inför Gud, så länge helgelsen är ofullbordad[5], så kan detta visserligen ha ett visst formellt stöd hos Myrberg, men sakligt sett är slutsatsen otillräckligt grundad och därför felaktig. Enligt Myrberg föreligger ju dock, såsom vi tidigare sett, genom tron ett faktiskt rätt-

[1] TT 1869, s. 36. [2] Ib., s. 100. [3] Ib., s. 37 ff.
[4] Ib., s. 67. Jfr Myrberg, Inledning till Romarebrefvet, s. 81.
[5] TT 1869, s. 68 f.

färdighetsliv i människan, och det är just med hänsyn till detta liv, som Gud förklarar rättfärdig.

Beckmans försvar av Myrbergs framställning av förhållandet mellan den tillräknade rättfärdigheten och det faktiska rättfärdighetslivet är ävenledes missvisande. Myrbergs betoning av rättfärdighetslivet finner Beckman visserligen otillfredsställande för »ett vid kyrkans vanligaste dogmatiska åskådningssätt mera bundet sinne».[1] »Totalintrycket» blir ett annat än av bekännelsens framställning.[2] Men att syndaförlåtelsen vore förbisedd av Myrberg är dock oriktigt[3], ja, Myrbergs uppfattning kan i huvudsak räknas som ortodox.[4] Att Myrbergs uppfattning icke är lika med kyrkolärans, vilken Beckman för övrigt fullt korrekt skisserat[5], torde emellertid ha framgått klart av den tidigare undersökningen. Tillräknandet och syndaförlåtelsen betonas visserligen av Myrberg, men innebörden är helt annorlunda tänkt än i kyrkoläran.

En verklig stridighet mellan Myrbergs och kyrkans lära finner Beckman i frågan om trons betydelse för människans rättfärdiggörelse. Den tro, som frälsar, är nämligen, framhåller Beckman, tron på Kristus.[6] Den kyrkliga uppfattningen är i anslutning härtill, att Kristi rättfärdighet tillräknas människan genom tron för Kristi skull och att synden icke tillräknas henne. Myrbergs tes är i stället, att tron själv räknas den troende till rättfärdighet. Det lilla ordet »själv», som Myrberg på egen hand tillfogat den bibliska formeln, är härvid det egentligen avgörande. Härigenom är nämligen i själva verket sagt, att det icke är Kristi rättfärdighet, utan trons sedliga halt, som gör, att tron kan räknas till rättfärdighet av Gud.[7] Men uppenbarligen har Myrberg härvid kommit att betona det mindre väsentliga på bekostnad av det mer väsentliga, ty om man analogivis säger om ett glas fyllt med vatten, att detta glas släcker törsten, så är det egentligen drycken i glaset, icke det omslutande glaset, som man egentligen åsyftar. På samma sätt är det Kristus i

[1] Ib., s. 77. [2] Ib., s. 73. [3] Ib., s. 71 ff.
[4] Ib., s. 77. [5] Ib., s. 71. [6] Ib., s. 80. [7] Ib., s. 84 f.

tron, som räknas till rättfärdighet, icke tron själv såsom sedlig handling.[1] Tron är egentligen rättfärdiggörande som oupplöslig enhet av troshandling och trosföremål[2], men skall nu en gång distinktionen göras, så måste det betonas, att det är Kristi rättfärdighet, icke trons sedliga halt, som överskyler synden.[3]

Beckman erkänner gärna, att Myrberg verkligen bemödat sig om att undgå förebråelsen att göra Kristus överflödig. Härvid framhålles särskilt Myrbergs tanke på Guds allmänna amnesti- och benådningsdekret för Kristi skull.[4] Men, frågar Beckman, räcker det med ett dylikt allmänt tillräknande? Vägrar man att erkänna ett tillräknande av Kristi rättfärdighet i den enskildes rättfärdiggörelse — och detta gör Myrberg — så måste ju detta innebära, antingen att den enskilde aldrig får Kristi rättfärdighet tillgodoräknad eller att detta tillgodoräknande skett redan i den allmänna försoningen. Intetdera synes honom antagligt.[5]

Beckmans överväganden ha huvudsakligen berört frågan om det objektiva och subjektiva i rättfärdiggörelsen. Myrberg upphöjer i själva verket tron på bekostnad av Kristus. För att undgå beskyllningen för egenrättfärdighetslära poängterar Myrberg visserligen med eftertryck, att tron själv skall fattas som en Guds nådegåva. Men är beskyllningen därmed utan grund? Beckmans svar kommer klart och skarpt. I varje mänsklig handling, även då den är ett Guds verk i människan, således även i tron, ingår människans vilja. Som sedlig handling är tron, även om den är ett Guds verk, också mänsklig verksamhet. I jämförelse med Kristus, »det i tron företrädesvis gudomliga», är i varje fall »tron *sjelf* det öfvervägande menskliga». Framställer man alltså tron i egenskap av rättfärdighetshandling såsom människans rättfärdighet i stället för att låta Kristus vara denna rättfärdighet, så flyttar man »tyngdpunkten i rättfärdiggörelsen öfver *ifrån Gud till menniskan*».[6] Vilken betydelse detta betraktelsesätt skall få i dogmatiskt hänseende är tydligt. Är det trots allt den egna rättfärdigheten i motsats

[1] Ib., s. 85 f. [2] Ib., s. 87. [3] Ib., s. 91.
[4] Ib., s. 87 f. [5] Ib., s. 90. [6] Ib., s. 94 f.

till »*hvilandet* vid en *annans* rättfärdighet», som är den innersta meningen i Myrbergs lära, så blir denna bokstavligen »en egenrättfärdighets- och gerningsrättfärdighets-lära och derigenom så skarpt som möjligt motsatt den paulinska».[1]

Frågan, om det felaktiga betonandet av tron själv också återfinnes i Myrbergs helgelselära, har, säger Beckman, »icke velat blifva oss rätt klart».[2] Konsekvensen pekar emellertid i denna riktning. Beckman finner det därför nödvändigt att påpeka, att tron visserligen har en aktivt sedlig sida; tron är en ansvarig frihetshandling och bör frambringa goda gärningar. Kraften till människans omskapelse och till den nya lydnaden ligger dock icke häri, utan i trons passiva sida: att den är öppen för det gudomliga livets inflytanden, d. v. s. för Kristus själv och hans omedelbara verksamhet i den troendes själ.[3] På samma sätt som i rättfärdiggörelsen är det alltså den objektiva aspekten, som är den avgörande.

Beckmans grundinvändning mot Myrberg är innerst, att denne subjektiverat rättfärdiggörelsen, flyttat tyngdpunkten över till det mänskliga görandet och därmed öppnat vägen för egenrättfärdighetsläran. I fråga om granskningens slutresultat tycks alltså Beckmans åsikt gå i samma riktning, som det resultat vår undersökning av Myrberg kommit till. Likheten är emellertid endast skenbar. Uppmärksammar man nämligen närmare utgångspunkten för Beckmans argumentering, så visar sig här ett grundläggande misstag. I fråga om den rättfärdiggörande tron skiljer Myrberg nämligen ingalunda på Kristi rättfärdighet och trons egen sedliga halt, såsom Beckman velat göra gällande. Med full rätt kunde Myrberg ha värjt sig mot beskyllningen att ha upphöjt trons »egen» sedlighet på bekostnad av Kristi rättfärdighet. Ty enligt Myrberg är ju Kristi rättfärdighet källan till människans rättfärdighet inför Gud i den meningen, att han meddelar den troende av sin rättfärdighet,

[1] Ib., s. 101.
[2] Ib., s. 96.
[3] Ib., s. 97 ff.

liksom smittar ner henne med den och på detta effektiva sätt frambringar det rättfärdighetsliv, som Gud räknar som rättfärdighet. Därför blir det också fel att säga, att Myrberg flyttat tyngdpunkten från det gudomliga till det mänskliga. Kristi verk i rättfärdiggörelsen har icke undanskymts.

Från en annan synpunkt sett — men en synpunkt som Beckman icke anlagt — är emellertid Beckmans anmärkning riktig. Myrberg har verkligen subjektiverat rättfärdiggörelseläran. Men subjektiveringen ligger icke däri, att Kristus kommer i skymundan för människans egen sedliga förmåga, utan däri, att Kristi verk i människan framhålles på bekostnad av hans verk för människan. Allt Kristi verk syftar omedelbart till mänsklig väsensförvandling. Myrbergs åskådning är svaret på en moraliskt orienterad frälsningsfråga. Kristi rättfärdighets faktiska överförande på den troende är väsentligare än det ideella tillräknandet av hans rättfärdighet.

Hos Beckman kommer i stället kyrkolärans objektiverande inställning till synes. Alldeles riktigt finner han den avgörande motsatsen hos Paulus vara den mellan å ena sidan evangelium, å andra sidan lagen och de egna gärningarna.[1] I motsats till de egna gärningarna och förtröstan på sig själv framhåller aposteln tron på Kristus och hans rättfärdighet.[2] Just av omsorg att avvärja varje möjlighet till moralism följer Beckman härvid kyrkolärans väg och hävdar i rättfärdiggörelsen Kristi rättfärdighet som en först och främst imputerad, objektiv storhet. Trots synden tillräknas Kristi rättfärdighet den troende av gudomlig nåd, såsom vore den hans egen. Genom denna betoning av den objektiva nåden »för oss» är den fara för egenrättfärdighet avvärjd, som ständigt skulle lura, om nåden »i oss», Guds verksamhet i människan, vore det primära. Att denna tankegång ligger bakom det objektiva betraktelsesättet framgår hos Beckman tydligast därav, att Myrbergs betoning av det subjektiva rättfärdighetslivet i tron omedelbart

[1] Ib., s. 92.

[2] Ib., s. 94, 100.

utlöser förmodanden, att Kristus och hans rättfärdighet kommit i skymundan och att egenrättfärdigheten ligger på lur.

Däremot kommer hos Beckman icke till klart uttryck, att den objektiva synen är svaret på en helt annan fråga än den som betingar Myrbergs subjektivistiska betraktelsesätt, nämligen frågan, icke efter möjlighet till faktisk subjektiv konformitet med Guds vilja, utan efter en objektiv frälsningsgrund, som står trots subjektets orättfärdighet. Icke heller framgår av Beckmans uttalanden, vilken synduppfattning som sammanhänger med hans ståndpunkt i frågan om rättfärdiggörelsen.

I Beckmans inlägg mot Myrberg i försoningsfrågan framskymta däremot konturerna av hans synduppfattning. Detta inlägg, ringa till omfång och föga givande i själva sakfrågan, är i det stora hela ett försök att ur ett bibelställe (Gal. 3: 13) läsa ut läran om Kristi ställföreträdande strafflidande. Utsagan, att Kristus vart en förbannelse för oss, syftar ingalunda enbart på det smädliga dödssättet på korset, som Myrberg gjort gällande.[1] Den betyder i stället, att han »tömt den strafflidandets kalk, Gud genom rättfärdighetens lag bestämt åt syndaren såsom syndens lön». Kristi död är »den synd- och skuldbelastades lidande till gäldande af den heliga rättvisans kraf». Förbannelsen är det strafflidande, som »lagens rättvisa dom pålägger syndaren».[2]

När Beckman fattar i sikte syndens borttagande genom Kristi försoning, så är det tydligen icke på syndens makt och immanenta tillvaro i människan som han tänker. Med synden sammankopplas i stället genast begreppen skuld, straff, lag. Lagen är utgångspunkten. I denna har Gud uttalat sin straffdom över varje skuldbelastad själ.[3] Lagen fäller domen över den brottslige och lägger honom under förbannelsen.[4] Denna förbannelse är det som Kristus i vårt ställe gått in under.[5]

[1] Jfr Myrberg, Den Heliga Skrifts Lära om Försoningen, s. 4.
[2] TT 1870, s. 86.
[3] Ib., s. 82 f.
[4] Ib., s. 85. [5] Ib., s. 93.

Den lösen, som han härigenom erlagt, motsvarar fullt den skuld, som vi häfta i inför Guds lags dom.[1]

Guds heliga lag, som uppenbarligen icke känner till någon prutmån i fråga om sina fordringar, lägger alltså hos Beckman tyngdpunkten på syndens tillräknande, skulden och straffet. Utan denna synduppfattning skulle tanken på det vikarierande strafflidandet komma att hänga i luften. Tvivelsutan är det också denna objektiva fattning av synden, som ligger bakom rättfärdiggörelseläran. När tonvikten lägges på syndens icke-tillräknande och uppkomsten hos Gud av ett nytt omdöme om människan, baserat på Kristi rättfärdighet, så förutsätter detta just, att Guds på den oföränderliga lagen grundade omdöme om synden, syndens tillräknande såsom skuld och den därav beroende orubbliga straffordran är den primära sidan av synden, icke dess faktiska förekomst och större eller mindre utvecklingsgrad hos människan.

Vad Beckmans inlägg mot Myrberg i försoningsfrågan för övrigt beträffar, så konstaterar man med en viss förvåning den fullständiga avsaknaden av en uppgörelse med själva grundintentionerna i den myrbergska läran. Tolkningen av ett bibelställe är den enda punkt, på vilken Beckman ingår i tankeutbyte med Myrbergs egenartade och frimodigt utslungade teser i försoningsläran. I ett temperamentsfullt genmäle skriver Myrberg också, att han i Beckmans artikel saknar »orientering i sjelfva hufvudsaken».[2] Beckman blev honom här svaret skyldig. Hans Förklaring[3] är närmast att betrakta som en reträttförklaring, och därmed avstannade debatten.

I jämförelse med den strid om försoningsläran, som blossade upp i och med Waldenströms nyorientering i denna fråga, kan meningsutbytet mellan Myrberg och Beckman snarast betraktas som en skärmytsling. Också i denna nya, stora försoningsdebatt gör Beckman sin stämma hörd. Vilken är hans ståndpunkt här?

[1] Ib., s. 92.
[2] Ib., s. 279.
[3] Ib., s. 367 f.

Finns någon möjlighet att tränga fram till motsatsställningens innersta upphov?

På samma sätt som Beckmans övriga många »granskningar» och »anmärkningar» äro icke heller inläggen mot Waldenström systematiska undersökningar i egentlig mening, utan snarare granskningar av bibelteologisk art. På grund av Waldenströms ständigt återkommande stridsrop: Var står det skrivet? finner Beckman emellertid i detta sammanhang den exegetiska synpunkten särskilt aktuell. Det gäller helt enkelt att »undersöka hvad skriften lärer».[1] Tydligt är emellertid, att Beckman redan på förhand är viss om överensstämmelsen mellan Guds ord och »vår kyrkas tro».[2]

I sin huvudskrift mot Waldenström skiljer Beckman mellan grunden och själva teorin i dennes lära. Grunden är påståendet, att någon »förändring» aldrig inträffat i Gud, utan att denna ligger hos människan ensam. Teorin är påståendet, att Kristi försoning endast är riktad på människan och avser hennes förändring.[3] Som mottes i fråga om grunden gör Beckman härvid gällande, att en »förändring» verkligen inträffat hos Gud, men icke i Guds väsen, utan »i hans sätt att betrakta och behandla menniskan». På grund av människans synd framkallades nämligen hos Gud ett rättfärdigt och straffande misshag, och detta i förening med människans skuld är lika med den skiljemur, som utestänger den oförsonade från saligheten i Gud.[4]

Frågan rör alltså innerst förhållandet mellan Gud och synden. Att detta förhållande från Guds sida uttrycker sig i vrede och straffande misshag, därom lämnar Skriften icke den uppriktige i tvivelsmål.[5] Gud tillräknar synden och stänger därför syndaren

---

[1] TT 1874, s. 36.

[2] Om den s. k. Lekmannaverksamheten på Kyrkans område, s. 30.

[3] TT 1874, s. 2.

[4] Ib., s. 3.

[5] Ib., s. 5 ff. I annat sammanhang formulerar Beckman syndens allmänna begrepp på följande sätt: »His tandem agnitis uberiorem et pleniorem nobis licet peccati definitionem proferre, nimirum esse peccatum quidquid a libera

ute från sin gemenskap. I lagens dom över syndare, icke endast synden, kommer detta misshag till uttryck.[1] För »syndens skuld» kvarbliver det »äfven sedan synden såsom handling upphört att vara till».[2] Lika tydligt framgår också av Skriften, att skiljemuren mellan Gud och människa, lika litet som den enbart befinner sig på människans sida, lika litet upphäves endast därigenom, att en förändring i människan kommer till stånd. Härtill fordras i stället en verklig nådeshandling från Guds sida mot den skuldbelastade, varigenom skulden eftergives och lagens dom och förbannelse upphäves, så att tillträde till Gud lämnas människan.[3]

För den »förändring» i Gud från välbehag till straffande misshag, som syndafallet medfört, finns hos Waldenström icke utrymme. Beckmans grundinvändning mot Waldenström är i enlighet härmed, att denne tilldelat Gud en oföränderlighet, som utesluter tanken på Gud som ett personligt väsen med vilja och självbestämning, som kan bestämma sig »med afseende på olika förhållanden, i hvilka han blifver försatt eller inträder».[4] Den närmaste grunden till detta påstående hämtar Beckman från den bild om fisken och vattnet, som Waldenström anför för att belysa förhållandet mellan Gud och människa i försoningen.[5] Har Beckman verkligen rätt i att denna bild »troget och fullständigt» återgiver den åskådning, som ligger till grund för Waldenströms teori, så äro utan tvivel hans anmärkningar fullt befogade. Gud framstår här verkligen som en »ren naturmakt» och hans verksamhet som uttryck »*allenast* af naturnödvändighet». Förhållandet till människan kommer icke att bero på hans vilja, utan »å ena sidan af Guds natur och å den andra af beskaffenheten hos det föremål, med hvilket denna medvetslösa och viljelösa natur kommer i beröring.»[6] Men då

---

creaturae personalis voluntate proficiscens Deo displiceat, odioque ejus atque judicio obnoxium sit.» Notionem peccati ad normam fidei christianae thetice explicatura dissertatio, s. 13.

[1] TT 1874, s. 9. [2] Ib., s. 15. [3] Ib., s. 9 f.
[4] Ib., s. 8. [5] Jfr ovan s. 179. [6] TT 1874, s. 7 f.

nu Gud oberoende av sin vilja är mot människan vad han är, så borde han ju också följdriktigt i all evighet förbliva det »fördränkande vatten» mot syndaren, som han på grund av syndens uppkomst en gång blivit för henne.[1]

Utan tvivel har Beckman med dessa inkast mot oföränderligheten i Waldenströms gudsbild träffat en mycket vital punkt. Det ensidiga betonandet av nödvändigheten och stabiliteten i gudsbilden, på bekostnad av friheten och labiliteten, gör lika litet rättvisa åt det bibliska gudsbegreppet som det därmed sammanhängande åsidosättandet av Guds straffande rättfärdighet mot syndaren. Fråga är emellertid, om Beckman kan ha rätt i sitt ensidiga utnyttjande av Waldenströms liknelse om vattnet och fisken. Guds oföränderlighet är ju för Waldenström först och främst lika med Guds kärleks oföränderlighet, och det personligt aktiva draget i detta Guds väsen vill Waldenström givetvis icke förneka, eftersom det utgör hela frälsningsverkets yttersta grund. Vad han vill förneka är, att denna kärlek kan lämna plats för eller slå över i straffande rättfärdighet mot syndaren. Liknelsen om vattnet och fisken, som faktiskt naturaliserar Guds väsen, torde väl närmast vara exempel på hur lätt det är att just naturalisera gudsbegreppet, när man ensidigt vill fasthålla oföränderligheten.

Enligt Beckman är varje försök att förståndsmässigt utjämna motsatsen mellan nödvändighet och frihet i Gud, exempelvis genom att förneka motsägelsens ena membrum, otillåtet.[2] Tron finner sig i varje fall tillrätta med motsägelsen, och detta är ju det enda väsentliga.[3] Fråga är emellertid, om icke Beckmans eget lösningsförsök — växlingen mellan nåd och vrede är ingenting annat än en uppenbarelse i förhållande till den ändliga världen av Guds innersta och oföränderliga väsen, hans helighet[4] — har bra mycket smak just av rationell utjämning.

Av Beckmans kritik hittills finner man, att tanken på syndens skuld, dess tillräknande samt Gud såsom lagens och den

[1] Ib., s. 10. [2] Ib., s. 8.
[3] Ib., s. 12. [4] Ib., s. 13 f.

straffande rättvisans representant spelar en avgörande roll. I kritiken av själva teorin i Waldenströms lära skall det visa sig, att denna aspekt kommer till ännu klarare uttryck.

Visserligen, menar Beckman, framhåller evangeliet företrädesvis den verkan på människan, som är försoningens slutändamål. Onekligen träder också, i enlighet härmed, försoningens verkan på Gud, d. v. s. dess betydelse av offer och lösen, som »tillfredsställer Guds helighets och rättfärdighets fordringar», mer i bakgrunden. Men de bestämningar, som stå i förgrunden, leda ju dock alltid tanken tillbaka till dem, som stå i bakgrunden. Låter man därför, som Waldenström gjort, försoningens »antropologiska syfte», dess verkan på människan, framhållas på ett så ensidigt sätt, att det betyder förnekelse av försoningens »teologiska syfte», dess verkan på Gud, då har man låtit slutändamålet framstå som förnekelse av dess egna nödvändiga förutsättningar, och då har man kommit i direkt strid med Skriftens mening.[1]

Enligt Beckman har alltså Guds rättfärdighet fordringar, som fordra att bliva tillfredsställda. Gud kan icke »enligt sin heliga ordning» förlåta synden utan offer och lösen.[2] Redan en analys av försoningsbegreppet visar, att det avgörande är att få till stånd ett givande och mottagande av förlåtelse utan kränkning av »det sedligt eller juridiskt rätta».[3] Gud är »efter skriftens utsagor en rättfärdig konung, som sjelf håller i helgd och jemväl upprätthåller den rättsordning, han stiftat, och som derföre, oaktadt sitt hjertas barmhertighet, straffar dem, som icke vilja underkasta sig denna ordning, och icke eftergifver med mindre rättsordningens heliga kraf blifvit tillfredsställda».[4] En försoning mellan Gud och människa, som icke först och främst syftar till tillfredsställelse av Guds rättfärdighets fordringar, är således utesluten enligt Beckmans sätt att se. Mot Waldenströms teori

[1] Ib., s. 38.
[2] Ib., s. 35.
[3] TT 1877, s. 384.
[4] Om den s. k. Lekmannaverksamheten på Kyrkans område, s. 32.

kan därför Beckman uppställa den mottesen, att försoningens primära verkan är, »att Gud aflåter från sin heliga vrede mot menniskan, lemnar rum för heligt välbehag, icke tillräknar synderna, utan fritager menniskan ifrån lagens förbannelse».[1]

Vid sin genomgång av Skriftens utsagor, varvid den israelitiska offerkulten ägnas särskild uppmärksamhet, finner Beckman genomgående denna syn på försoningen bekräftad. Försoningens primära riktning är enligt Gamla Testamentet riktningen mot Gud.[2] Dess frukt är, att Gud eftergiver skulden[3], upphäver fördömelsedomen och i dess ställe uttalar frikännandet[4], i stället för att vredgas och straffa benådar och förlåter.[5] I Nya Testamentet är förhållandet enahanda. Med sitt liv löser Kristus oss från lagens förbannelse, vari Guds vrede kommer till uttryck.[6] Särskilt den bibliska offer- och lösepenningstanken uppmärksammas. Sitt liv har Kristus givit till lösen och som offer. Båda äro, fastställes mot Waldenström, riktade hän mot Gud och har honom till objekt. Ty syndaren har sin skuld just till Gud och till ingen annan. Och vem är det om icke Gud, som genom lagen lägger den skuldbelastade under förbannelsen?[7] Just den förbannelse, som vi alla såsom lagöverträdare voro hemfallna åt, bar Kristus, när han på korset gav sitt liv till lösen.[8] Därigenom avlöses i Gud den vrede, som tillräknar och behåller synden, av den nåd, som icke vill tillräkna, utan förlåta.[9] Så är det alltså för Kristi skull och icke enbart för sin barmhärtighets

---

[1] TT 1874, s. 16.

[2] Gud är »först och sist» föremål för försoningshandlandet. TT 1874, s. 18. Den kraft, med vilken Waldenström gjort gällande, att människan ensam är försoningens objekt, tycks för Beckmans vidkommande ha haft till resultat, att han, i övrigt trogen sin vana att mot en ytterlighet göra gällande den motsatta synpunkten, huvudsakligen fattar i sikte den sida av försoningen, där Gud är objekt. Omkring objektsfrågan kretsar praktiskt taget hela Beckmans inlägg i Teologisk Tidskrift.

[3] TT 1874, s. 18 ff. [4] Ib., s. 18. [5] Ib., s. 21.

[6] Ib., t. ex. s. 24, 25, 26, 27, 28, 31. [7] Ib., s. 25.

[8] Om den s. k. Lekmannaverksamheten på Kyrkans område, s. 38.

[9] TT 1874, s. 32, 42.

skull, som Gud är oss nådig.[1] I det senare fallet bleve ju Kristus strängt taget endast lika med den kanal, genom vilken Guds kärleks ström ledes till oss.[2]

Det anförda torde vara mer än tillräckligt för att visa, huru Beckman fasthåller en gudsbild, som nödvändiggör försoningens primärt objektiva syftning. Gud är lagens omutlige väktare. Genom sin vedergällande straffrättfärdighet slår han vakt om det sedligas och rättas höghet och helgd. Släpphänthet med lagens fordringar är otänkbar. Därför befinner sig också mänskligheten för syndens skull under vreden och förbannelsen. Gud tillräknar nämligen synden och bokför den såsom skuld och fastställer i enlighet med lagen betalningsvillkoren. Mot betoningen av Gud som lagens Gud svarar betoningen av synden såsom skuld inför Gud och den därav beroende straffskyldigheten. Men är förhållandet mellan Gud och synden så beskaffat, så inses genast, att ett borttagande av syndens makt och herravälde i människan, som icke har skuldens borttagande till förutsättning, vore religiöst alldeles värdelöst, eftersom ju Guds vrede och hans betalnings- och straffordran skulle kvarstå. Bakom försoningsläran döljer sig en objektiv grundfråga, hur den rättfärdige Guden kan bliva den skuldbelastade människan nådig, icke den subjektiva, hur den syndiga människan skall kunna bliva kvitt den inneboende synden och därmed framstå som rättfärdig för Gud.

Skillnaden mellan det objektiva och det subjektiva betraktelsesättet har Beckman också uppmärksammat. Han skiljer nämligen mellan synden såsom skuld och såsom lyte och tillfogar den anmärkningen, att redan den som fått sina synder förlåtna kan sägas vara både »ren» och »rättfärdig». Förlåtelsen betyder nämligen, att Gud icke tillräknar synden, utan befriar från syndens skuld.[3] Det objektiva betraktelsesättet möjliggör m. a. o. tanken på en mänsklig renhet och rättfär-

[1] Om den s. k. Lekmannaverksamheten på Kyrkans område, s. 42 ff., 48 f.
[2] Jfr Protokoll och handlingar vid prestmötet i Skara 1878, s. 65 f.
[3] TT 1874, s. 21.

dighet, som icke är uttryck för ett faktiskt subjektivt förhållande. Renheten och rättfärdigheten ha i stället realitet i Guds omdöme trots den faktiska subjektiva syndigheten. För en åskådning, där synden icke i första hand kommer i fråga såsom objektiv skuld med oeftergivlig betalningsskyldighet, utan såsom subjektivt lyte, är givetvis en dylik renhets- och rättfärdighetstanke både omöjlig och värdelös.

Undersökningarna av de åskådningar, som bryta sig mot varandra i fråga om rättfärdiggörelsen och försoningen mellan å ena sidan Myrberg och Waldenström, å andra sidan Beckman, kunna överhuvudtaget och sammanfattningsvis just sägas giva vid handen, att motsättningarnas innersta kärnpunkt är frågan om synduppfattningen och gudsbilden. Visserligen råda härvidlag, såsom också har framgått av de tidigare undersökningarna, ganska stora skiftningar mellan Myrberg och Waldenström. För båda är dock den bakomliggande allmänna grunduppfattningen gemensam, att synden primärt är en makt i människan, som hindrar henne från att uppfylla de gudomliga rättfärdighetskraven och att odelat komma i åtnjutande av Guds kärlek. Försoningen och rättfärdiggörelsen äro i enlighet härmed de olika etapperna på den väg, som Gud går, när han rättar till detta missförhållande. Syftningen är omedelbart subjektiv. För sig själv har Gud ingen fordran, som först måste betalas. Arbetet med människan är helt oberoende av resterande straffordningar, som först måste inlösas. Frågan är icke, huru människan skall finna en nådig Gud, utan hur Gud skall finna rättfärdighet i människan. För Beckman är synden i stället primärt brott och oemotsvarighet mot Guds lag, skuld. Fördenskull dömer Gud människan i vrede såsom straff- och betalningsskyldig. Den första frågan måste i enlighet härmed bliva, huru den gudomliga lagens oeftergivliga fordringar skola tillfredsställas, så att människan skall kunna komma under nåden i stället för vreden. Försoningen måste äga syftning hän mot Gud.

Frågan, i vilken utsträckning den rättsliga aspekten i övrigt

satt sin prägel på Beckmans åskådning, är emellertid omöjlig att närmare besvara på grund av materialets knapphet och framställningens osystematiska karaktär. Frågan om försoningens subjekt vidröres exempelvis endast mera i förbigående. Visserligen är Gud själv ytterst upphovet till försoningsgärningen. Det är Gud, som i Kristus bragt världen i den positionen, att den kan bliva föremål för hans nåd.[1] Faderns kärlek och hans utgivande av Sonen är första momentet i det nya offret, som Gud själv ombesörjt.[2] Mot Waldenström, som gjort gällande, att Kristus i sitt lidande icke är »vår ställföreträdare till att borttaga Guds wrede utan *Guds* ställföreträdare till att borttaga våra synder, om Han ock i *så måtto* är vår ställföreträdare, att det är *våra* synder Han bär»[3], hävdas emellertid, att olika verk låta Kristus framstå som »företrädesvis» enderas ställföreträdare. Svårligen kan han sägas vara Faderns ställföreträdare, när han frestas, lider, dör, offrar sig själv. I detta ämbete är han »närmast» människans ställföreträdare, vilket emellertid icke utesluter, att han samtidigt är Guds ställföreträdare i den meningen, att han är i Guds tjänst, är en underpant på och uppenbarelse av Guds kärlek.[4] När Waldenström vidare gör gällande, att Gud icke kunde mottaga lösepenningen, eftersom han själv gjort igenlösningen[5], så argumenterar Beckman, att förnuftsskäl icke ha talan mot Skriften och att mysteriet har sin rot i Kristi ställning som gudamänniska och medlare.[6]

Att Guds kärlek är det yttersta subjektet i försoningsgärningen, står fast för Beckman. Lika visst är emellertid, att Kristus är mänsklighetens ställföreträdare. I själva utförandet av försoningen blir det också denna aspekt, som kommer att

---

[1] Ib., s. 32.
[2] Om den s. k. Lekmannaverksamheten på Kyrkans område, s. 55.
[3] Waldenström, Om Försoningens betydelse, s. 7 f.
[4] TT 1874, s. 39 ff.
[5] Waldenström, Om Försoningens betydelse, s. 51.
[6] TT 1874, s. 25 f.

dominera. Här är det, som tanken på tillfredsställandet av Guds fordringar har sitt naturliga utrymme. Något antingen — eller i fråga om Kristi ställföreträdarskap är alltså icke tillåtet. Waldenströms försök i denna riktning ligger i linje med försöken att bestrida Kristi gudom under åberopande av de skriftställen, som intyga, att han var sann människa.[1]

För att belysa tankeutbytet mellan Waldenström och Beckman kan det ha sitt intresse att till sist något beröra den fejd, som Beckman flera år tidigare utkämpade med Boström. Striden gällde här visserligen icke direkt försoningsläran. Däremot bröto sig meningarna hårt, när det gällde gudsbilden. Påtagliga likheter mellan denna uppgörelse och uppgörelsen mellan Beckman och Waldenström kunna iakttagas.

I sina anonymt utgivna Anmärkningar om Helfveteläran hade Boström hävdat, att tiden vore mogen för att avsäga sig det vidskepliga förställningssätt, som tilldelar Gud »menskliga handlingssätt äfvensom menskliga passioner och affecter».[2] Gud är den Allgode, det fullkomliga livet och den fullkomliga saligheten.[3] Kan om denne Gud rimligtvis antagas, att han skulle kunna tillskynda ett väsen något ont, ett lidande eller en hämning? Nej, från Gud kommer endast det goda, så visst som verkan alltid är av samma slag som orsaken.[4] Härtill kommer, att Gud icke kan begagna sig av sinnliga straffmedel, eftersom han är rent andlig och osinnlig och därför icke kan stå i något omedelbart förhållande till den sinnliga världen.[5] Vad straffet i övrigt beträffar, så gör Boström gällande, att det har pedagogisk och moralisk karaktär. Att straffa betyder att rätta en förnuftsstridig vilja.[6] Ett förnuftigt väsen kan icke tänkas vara verksamt för något annat än vars och ens sanna väl. Att vedergälla ont med ont är något både sinnligt och förnuftsstridigt, som för den Allgode icke ens är möjligt.[7] Att

[1] Ib., s. 42 f.
[2] Anmärkningar om Helfveteläran, s. 3, not 2.
[3] Ib., s. 5. [4] Ib., s. 6 f. [5] Ib., s. 14 f.
[6] Ib., s. 11 f., not 2. [7] Ib., s. 13.

Gud straffar människan betyder i stället, att han hos henne utvecklar allt högre livsformer, varigenom sinnlighetens makt minskas och förnuftets makt ökas.[1] Häremot svarar, att synden, som tidigare påpekats, karakteriseras som en bestämdhet hos människans sinnlighet. Hennes evigt-gudomliga väsen tenderar däremot med nödvändighet hän mot det goda.[2]

Med dessa förutsättningar är det icke ägnat att förvåna, att Boström finner läran om Christi satisfactio vicaria förvriden[3] och i behov av grundlig omprövning.[4] Liksom tanken på Guds oföränderliga allgodhet gör en försoning, som syftar att borttaga Guds vrede, omöjlig, så gör tanken på synden som ett subjektivt förhållande utan relation till gudomlig vrede och domsvilja en dylik objektiv försoning onödig. Syndernas förlåtelse kan Boström icke heller avvinna annan mening än den subjektiverande tanken: »å menniskans sida hennes befrielse från sjelfva synderna och å Guds sida Hans verksamhet hos henne till denna befrielse.»[5]

Mot Boström gjorde Beckman gällande, att Gud är ett personligt viljande väsen. Gud är också helig och rättfärdig kärlek. Mot människans ondska reagerar därför Gud med nödvändighet genom viljeakterna dom och straff.[6] Guds rättfärdighet å ena

---

[1] Ib., s. 14, not 1.

[2] Jfr även Svenskt Biografiskt Lexikon. Ny Följd, 2, s. 373: »Ty det onda tillhör det ändliga väsendet i dess ofulländade lifsformer och måste således försvinna genom dessas fulländning under Försynens allvisa ledning och verksamhet.»

[3] Anmärkningar om Helfvetesläran, 2 uppl., s. 30, not 18.

[4] Anmärkningar om Helfvetesläran, s. 11, not 1.

[5] Anmärkningar om Helfvetesläran, 2 uppl., s. 25, not 15. Jfr Åberg, Den boströmska verldsåsigten, s. 114 f.: »Nåden är, anmärker Boström, ingalunda en befrielse från något straff, som Gud för syndens skull tillämnat menniskan, utan en menniskans befrielse från synden sjelf.» Jfr även Nyblæus, Den filosofiska forskningen i Sverige, 4, Andra afdelningen, s. 69: »Då Gud åsyftar att öfvervinna det sinligas herravälde hos människan, så kan hans verksamhet betraktas såsom en försoning och hela verldsutvecklingen såsom en kontinuerlig försoning emellan människans sinliga ändamål och det ändamål, som gudomligheten hos henne fullföljer.»

[6] Jfr TT 1864, s. 93, 98.

sidan, å andra sidan människans förhärdelse i det onda, som gör henne skyldig, liksom tvingar Gud att straffa.[1] Boströms förnuftsgud däremot saknar vilja och är därför i själva verket ett opersonligt väsen.[2] Därtill kommer, att Boström »invaggat sig i sentimentala drömmar om Guds godhet såsom en godhet utan heligt allvar och utan rättvisa».[3] Vad själva straffet beträffar, så framhåller Beckman dess karaktär av vedergällning. Gud vill det rätta, och han vill se det förverkligat i alla mänskliga förhållanden. Därför kallas Gud rättfärdig. Vill icke människan det rätta, så får hon »umgälla sitt brott genom ett lidande, som rättar missförhållandet mellan handlingen och rätten». Det vedergällande straffet är Guds rättfärdighets svar till den som icke ger honom hans rätt. Denna rättfärdighet är oskiljaktig från Guds kärlek.[4] I den följande tidningsdebatten möter man samma synpunkter. När teologin talar om Guds vrede och hämnd, »så menar den därmed just den heliga kärlekens brinnande nitälskan att skaffa rätt och rättfärdighet, så vidt denna uppenbarar sig i dom och straff öfver synd och orättfärdighet».[5]

Med denna gudsbild och detta straffbegrepp sammanhänger hos Beckman en helt annan syn på människans situation än Boströms. Boströms tanke, att syndens möjlighet skall sökas inom motsatsen mellan sinnlighet och förnuft, är helt grundlös. Det är människans förnuftiga själ, hennes ande, som syndar.[6] Härmed sammanhänger, att människans övergång till en högre livsform icke får tänkas bero på något »måste». Möjligheten till

[1] Ib., t. ex. s. 101, 103. [2] Ib., s. 109. Jfr s. 103.

[3] Ib., s. 110. [4] Ib., s. 114 f.

[5] Upsala-Posten 1865, nr 21. Boström utvecklade sina åsikter om skillnaden mellan den ursprungliga, förnuftiga kristendomen och den judiskt-grekiska kristna teologin samt om straffbegreppet genom inlägg i Upsala-Posten 1865, nr 20, 23. Också Myrberg ingrep i debatten. Upsala-Posten, nr 28, 29. Med skärpa betonas, att Gud är lagens Gud och att lagens repulsion av det onda är till »i egenskap af ett den *personlige* Gudens eget verksamma afvisande af det med hans väsende oförenliga, ett uttryck för Guds *personliga* oändliga misshag, och hvarföre icke *vrede* och *hat* imot det onda.» Nr 28.

[6] TT 1864, s. 107 f.

framhärdande i det onda står lika öppen.[1] Det onda är en produkt av »den ändliga andens fria sjelfbestämning».[2] Men är nu en självvald förhärdelse i det onda möjlig och mötes den i händelse av verklighet av den gudomliga rättfärdighetens vedergällande straff, så är tydligt, att Beckman räknar med risken och ansvarigheten inför Guds domstol på ett sätt, som är Boström totalt främmande, när det gäller människans andliga situation.

I Beckmans inlägg mot Boström återfinner man i fråga om gudsbilden liknande synpunkter som i polemiken mot Waldenström. Gud är för det första ett personligt viljande väsen, som »bestämmer sig» allt efter de förhållanden han möter, och är i denna mening icke att fatta som oföränderlig. Gud är för det andra rättfärdighetens Gud, som med vedergällande straff belägger varje lagöverträdare. Orsaken till denna överensstämmelse beror på de likheter, som trots uppenbara skiljaktigheter ändock förefinnas mellan Waldenströms och Boströms gudsbild. Från sina idealistiskt filosofiska förutsättningar har Boström med sträng konsekvens gjort gällande, vad Waldenström från sina religiösa utgångspunkter intenderat: Gud är ingenting annat än godhet och kärlek. Någon förändring i detta Guds väsen är otänkbar. Den vedergällande och straffordrande Guden är en produkt av ett obibliskt, respektive oförnuftigt tänkesätt. Den av alla mänskliga förhållanden oberoende och oföränderliga allgodheten är grunddraget i gudsbilden, sedan den »renats» från »hedniska» element respektive »mänskliga» affekter.[3]

Att lägga märke till är vidare, att synden av Boström lik-

[1] Ib., s. 96.

[2] Ib., s. 110.

[3] Till de »uppenbara» olikheterna mellan Boströms och Waldenströms gudsbegrepp hör framför allt, att det förra väsentligen formuleras med den idealistiska filosofins begreppsapparat med dess statiska eller vilande bestämningar — Gud är det absolut eller högsta goda, det sanna självmedvetandet, det fullkomliga livet — det senare däremot uttryckes med aktiva, dynamiska bestämningar, som äro specifika för den kristna uppenbarelsereligionen — Gud är den sökande och offrande kärlekens Gud.

som av Waldenström betraktas, icke såsom objektiv skuld, utan såsom subjektiv livsmakt. Människans förhållande till den Allgode, som genom synden kommit i olag, regleras i enlighet härmed enbart därigenom, att en förändring i människan kommer till stånd. Vad som skall borttagas är synden i människan, icke någon objektiv skuld eller Guds vrede.[1]

På samma linje som Boström återfinnes också Nyblæus. De teologiska lärorna om Guds vrede och Kristi försoningsoffer sägas ha sin rot i ett naturalistiskt betraktelsesätt, som strider mot Guds karaktär av ren ande.[2] Det är i grunden »naturalistiskt och hedniskt att föreställa sig, att något annat offer skulle erfordras för människans försoning med Gud, än hennes uppoffring af sin sinliga egoism eller hennes bortläggande af den gamla människan. Ligger det en grof antropomorfism redan i den föreställningen, att Gud skulle, med anledning af människans synd, blifva vred (ond) på henne och sedermera, när hon bortlägger synden, blifva god igen, så ligger det en ännu gröfre antropomorfism i det antagandet, att Gud skulle, innan han afstår ifrån sin vrede, fordra någonting annat än syndens bortläggande. Enligt det sanna begreppet af människans försoning med Gud har man ej att därvid tänka sig någon förändring hos honom eller i hans eviga förhållande till människan, utan endast hos henne. Så snart hon förändrar sin onda vilja eller bortlägger synden, så försvinner därmed äfven alt, som stör det sanna och harmoniska förhållandet emellan människan och Gud.»[3] Man kan »således antaga, att människans försoning med Gud

[1] Påtaglig olikhet mellan Boström och Waldenström i denna fråga är framför allt, att Boströms tanke på kontinuiteten mellan mänskligt och gudomligt helt saknas hos Waldenström och därför också Boströms tanke på en utveckling till allt högre andliga livsformer. Till diskussionen om frågan, huruvida Waldenström påverkats av Boström, jfr Leufvén, P. Waldenström som predikant, s. 90 ff.; Newman, a. a., s. 245 ff.; Ollén, Paul Peter Waldenström, s. 63 f.; P. P. Waldenströms brev, 1, s. 12 f. Jfr även Paul Peter Waldenströms minnesanteckningar 1838–1875, s. 135 ff.

[2] Nyblæus, Om den religiösa tron och vetandet, s. 92 f.

[3] Ib., s. 145.

sammanfaller med hennes helgelse».[1] Varje tanke på synden såsom skuld inför Gud eller Guds vrede och straffvilja är alltså här avklippt. Gud är oföränderlig. Synden är ett rent subjektivt-mänskligt förhållande. Försoningen måste i enlighet härmed tänkas som enbart en mänsklig förändring. Och om denna förändring tycks Nyblæus icke hysa någon ängslan. »Så snart» människan bortlägger synden -- ja, då är försoningen verklighet.

Att i detta sammanhang upprepa i detalj, vad som tidigare sagts om Ignells position, är icke nödvändigt. I väsentliga avseenden är hans uppfattning av Gud och synden likartad med Boströms och Nyblæus'. Hos Ignell möter åter den från vedergällningstanken »renade» gudsbilden. Gud är kärlek och ingenting annat. På samma sätt som hos Boström sättes straff som liktydigt med fostran. Och vad synden beträffar, så betraktas den uteslutande som ett immanent, moraliskt lyte. I likhet med Boström och Nyblæus, men till skillnad från Waldenström, hävdar Ignell också den optimistiska människouppfattningen. Människan bär, trots sina onda tendenser, på andligt-gudomliga anlag. Försoning och rättfärdiggörelse äro olika namn på den process, som bringar de andliga tendenserna till dominerande inflytande.

Ett närmare studium av den religiösa liberalismens övriga förkämpar, exempelvis Viktor Rydberg, Carl v. Bergen och den uppburne amerikanske unitariern Theodor Parker, torde utvisa, att samma betraktelsesätt om än i olika nyanseringar möter även hos dessa. Tyngdpunkten ligger dock hos dem, förutom på den »renade» gudsbilden, på det obrutna väsenssammanhanget mellan Gud och människa. Förhållandet mellan människan och Gud bringas tillrätta uteslutande genom en immanent, sedlig utvecklingsprocess.[2]

---

[1] Ib., s. 146.

[2] Jfr t. ex. framställningen av Parkers teologi i Rodhe, Den religiösa liberalismen, s. 204 ff. samt hos Johansson i TT 1868, s. 39 ff. Angående v. Bergen se t. ex. Framtiden 1868, s. 10 ff.

Vad som anförts om Boström, Nyblæus och Ignell torde ha visat, att deras åskådning i det avseendet ligger i linje med Waldenströms, att tanken på en Guds försoning avvisas. Detta avvisande står hos samtliga i samband med gudsbildens »rening» från tanken på vedergällande straffrättfärdighet. Gud är icke lagens Gud i hävdvunnen juridisk mening. Likheten sträcker sig också till syndbegreppet, i det avseendet nämligen, att syndens subjektiva sida, dess faktiska herravälde i människan såsom ogudaktig livsriktning, blivit den ensam dominerande. Syndens tillräknande, dess skuld och straff ha skjutits åt sidan. Man torde därför utan överdrift kunna säga, att när Beckman mot Waldenström framhåller synden såsom brott mot Guds lag och såsom skuld inför Gud och när han vidare fasthåller den traderade bilden av Gud, där lagens okränkbarhet och den vedergällande straffrättfärdigheten intager en central plats, och på grund härav också nödvändigheten av en försoning, som riktar sig hän mot Gud, så har han därmed intagit en position, som gick stick i stäv mot tidsandans föreställningssätt bland de bildade. Ut ifrån likartade förutsättningar utdömes tanken på en Guds försoning såväl av den waldenströmska riktningen som av den liberala teologin, »nyrationalisterna» och den idealistiska filosofin av facket. Också Myrberg är orienterad i denna riktning men står dock närmare den kyrkliga åskådningen.

LARS LANDGREN.

Utan överdrift kan man säga, att hela Landgrens teologiska produktion har polemisk udd. Landgrens teologi lever, som tidigare antytts, i ständig polemik med oliktänkande. Knappast en enda läropunkt, vilkens »grunddrag» han vill klargöra, klarlägges verkligen i metodiskt ordnad framställning. Ofta är det synnerligen mödosamt att se den väg, som Landgren själv stakar ut åt sig, på grund av det ständiga arbetet med att avfärda de falska och vilseledande åsikter, som stå honom i

vägen. Den lugna, vetenskapliga framställningen passade icke denne stridbare kraftnatur. Å andra sidan medför denna framställningsform, att något, som ofta saknas i de lugna, teoretiska framställningarna, nämligen klarhet om vederbörande läras religiösa insida, här i stället framlyser med stor tydlighet. Själva avvärjandet av främmande åskådningar och motiveringar medför automatiskt detta resultat. Om Luthers tanke, att de kristnas andliga prästadöme kan härledas ur dopet, säger Landgren, att dogmen »är såsom ett befästadt torn med skottgluggarne vända mot alla fyra väderstrecken, för att nedersopa kyrkans fiender af alla möjliga färger». Men, fortsätter han, låt oss »öppna denna dogmens skal, för att betrakta dess himmelska innehåll och kärna».[1] Här är just det typiskt landgrenska betraktelsesättet tydligt och klart formulerat. För det första: dogmen är väktare mot fientliga åskådningar. För det andra: dogmen har både skal och innersida. Uttalandet om dopet och det andliga prästadömet täcker i själva verket Landgrens allmänna inställning till varje kyrklig läromening.

I Landgrens polemik utdelas emellertid huggen långt ifrån principlöst, av någon lust till polemiken för dess egen skull, även om vissa framställningar vid första ögonkastet giva ett sådant intryck. Tvärtom kunna vissa konstanta grundlinjer skönjas beträffande både polemikens objekt och invändningarnas religiösa innehåll. Redan en flyktig bekantskap med Landgrens teologi avslöjar exempelvis den särskilda förkärlek, med vilken han söker draga upp gränslinjen mellan lutherskt och calvinskt.[2] Härmed är också oppositionen mot hela den »moderna vetenskapen» given, ty denna vetenskap har huvudsakligen mottagit inflytande från calvinismen.[3] Redan i föregående avdelning har något av denna opposition spårats. Över Schleiermacher och hela »den nyare idealismen», d. v. s. den

[1] Grunddragen till läran om kyrkan, s. 115.

[2] Skriften Grunddragen till läran om dopet är exempelvis genomgående angelägen att markera denna gränslinje.

[3] T. ex. TSvK 1851, s. 120.

moderna calvinismen, utgjutas vredens skålar i rikt mått. Går man ännu längre tillbaka, så visar det sig, att det är hedendomens panteistiska idealism, som hos Schleiermacher ånyo dykt upp.[1] Polemikens objekt insättes m. a. o. i det idéhistoriska sammanhang, där det enligt Landgren hör hemma. När exempelvis Myrberg och hela den nyare bibelteologin med utgångspunkt från Beck tages upp till behandling, så börjar utredningen med en bred idéhistorisk skildring. Tvenne linjer urskiljas. Å ena sidan den »grofva Jude-christna sjelfrättfärdigheten», som går igen i pelagianismen och semipelagianismen och i den nya tidens socinianism och rationalism.[2] Hit höra bl. a. de »grumliga tillflöden» hemma, som blandat sig med den bengelska teologins »klara ström»[3], och som markeras av namnen Menken, v. Hofmann och Beck.[4] Är hela denna idériktning av »mera prosaisk natur, så att den likasom strutsen brukat sina små nådevingar för att underlätta det naturliga språnget», så kännetecknas däremot den andra riktningen av att den »svingar sig lodrätt uppåt himmelen» till andens allra tunnaste luftlager.[5] Det är den gnostiska anderättfärdigheten, som via nyplatonismen och manikeismen tager vägen in i medeltiden genom namn som Johannes Erigena, Hugo av S:t Victor, Dante, Eckhart, Tauler och Tyska Teologin. Av den lutherska reformationen principiellt avvisad banar den sig nya vägar genom namn som Schwenckfeld, Weigel, Osiander och Böhme och framträder i nyare tider mäktigt exempelvis hos Hegel, Schleiermacher och Martensen samt i Sverige genom boströmianismen.[6] Praktiskt taget »hela den nyare dogmatiska speculationen» hör hemma inom denna riktning.[7] Vore bara calvinismen också inarbetad i detta schema, så skulle man här ha en ganska fullständig grundritning av Landgrens syn på förvanskningar i den kristna idéhistorien. Mot samtliga dessa förvrängningar av det kristna läroinnehållet

[1] TT 1868, s. 3.
[2] Grunddragen till läran om rättfärdiggörelsen, s. 2.
[3] Ib., s. 16. [4] Ib., s. 17—24. [5] Ib., s. 24.
[6] Ib., s. 25—38. [7] Ib., s. 2.

står den lutherska bekännelsen ensam som det rena evangeliets bålverk.

Alldeles särskilt eftertryckligt varnar Landgren, såsom framgått av föregående avdelning, för vad han kallar den nyare idealismen, vilken för honom torde vara identisk med hela den liberala teologin i alla dess skiftningar, särskilt den spekulativa. Av idealismen väntar Landgren intet gott. Skulle det verkligen lyckas den att krossa den äkta kristendomen, »så är materialismen genast till hands att med sin jernfot nedtrampa idealismens spensliga lemmar i dyn. Idealismen sår och materialismen skördar».[1]

Särskilt Luther betraktas som den äkta teologins förnämsta hälsokälla. Som tidigare påpekats, uppvisa Landgrens skrifter en förtrogenhet med Luther, som mer än väl står sig vid jämförelse med vad den samtida uppsvenska akademiska teologin kunde prestera. Om Luthers betydelse i den svenska fromhetens historia skriver Landgren i en målande beskrivning av predikans historia: »*Predika ej obegripliga dogmer för oss; men gif oss en begriplig pligtlära*, ropades det för hundra år sedan till det protestantiska presterskapet. Men knappt hade man fått sin vilja fram, förrän det åter ljöd: *hvad skola vi med dessa torra moralpredikningar? gif oss lif! gif oss poesi!* Och så utströddes med fulla händer både himmelens stjerneglans och jordens rosendoft öfver den förvånade församlingen, som åter klagade, att den af allt detta icke medförde någon behållning till hemmet. Ej underligt om presterne nu i sin förlägenhet frågade: *hvad skola vi då predika?* Då bjöd anden från himmelen: prediken såsom Paulus, *hållen eder icke för att veta någonting annat än Christus och honom korsfäst!* Så nedtogo presterne ännu en gång den gamle Luther från hyllan och lärde sig ännu en gång genom hans ledning att förstå syndens, lagens och dödens mysterier.»[2]

Med kontinuiteten i polemikens objekt sammanhänger kontinuiteten i invändningarnas religiösa halt, kritikens religiösa

[1] TT 1868, s. 6.

[2] Grunddragen till läran om rättfärdiggörelsen, s. 190.

motivering. Vissa bestämda grundtankar eller — bättre — vissa bestämda grundtendenser bära upp hela Landgrens teologiska produktion. Koncentrationen på det objektivt-gudomliga gentemot alla subjektiverande och »idealistiska» tendenser har tidigare uppmärksammats. Denna grundtankarnas stabilitet behärskar också hans uppfattning av frågorna om försoningen och rättfärdiggörelsen och tron. Myrbergs tillvägagångssätt — att plocka ut olika landgrenska uttalanden ur det sammanhang, där de höra hemma, ställa dem bredvid varandra, påtala motsägelserna och avhåna alltihop som teologiskt »nonsens»[1] och »ocean af logisk och andelig begreppsförwirring»[2] — får icke tagas för annat än vad det är: frukter av polemisk överhettning.

Omkring frågorna om försoningen, rättfärdiggörelsen och tron rör sig en betydande del av Landgrens teologiska produktion. Man behöver alltså icke enbart vända sig till hans uppgörelser med Myrberg och Waldenström för att utforska hans svar på dessa frågor. I enlighet härmed torde man göra materialet mer rättvisa genom att i detta fall lämna metoden att taga utgångspunkten i de speciella meningsutbytena och i stället behandla Landgrens åskådning i ett enhetligt sammanhang. Större reda och mindre upprepningar torde också följa härav.

[1] Myrberg, Om de Symboliska Böckernas betydelse, s. 34 ff.

[2] Ib., s. 38. I kritiken av Landgrens teologi firar för övrigt Myrbergs bitande satir en av sina största triumfer. Mot tanken, att tron är dopets frukt, hade nämligen Landgren hävdat, att tron måste finnas till »före» dopet och att denna tro hos de små barnen uppstår genom församlingens välsignelse och faddrarnas förbön, före vattenbegjutningen. Jfr Grunddragen till läran om dopet, s. 156—168. Är det verkliga skälet till denna ordning trons avhängighet av predikan, varför då iakttaga sådan sparsamhet med predikan som de få inledningsorden i dopritualet, menar Myrberg. Varför icke införa obligatoriska predikningar för de späda barnen, »ett nytt slag af kyrkliga tillfällighetstal», som man exempelvis kunde benämna »*waggpredikningar*»? Det finns ju »Gudi ware klagadt! tillräckligt många förut af det slaget, men dessa skulle då i ordets allra egentligaste och bokstafligaste mening förtjena sitt namn!». Varför icke framlägga förslaget för nästa kyrkomöte? Myrberg, Om de Symboliska Böckernas betydelse, s. 39 f.

På sin givna plats skall givetvis inställningen till Myrberg och Waldenström utförligt behandlas. Det aktuella konfliktläget är ju avhandlingens undersökningsobjekt. Grundfrågan är också här, som tidigare, frågan efter de bärande grundtankar, som forma Landgrens åskådning och som innerst föranleda konflikterna med Myrberg och Waldenström. I sak skall framställningen ledas av samma frågeställning som i de föregående undersökningarna.

Försoningen, rättfärdiggörelsen och tron.

På samma sätt som hos Beckman är det försoningens objektsfråga, som upptager Landgrens huvudintresse. Subjektsfrågan står mera i skymundan och vidröres endast i förbigående. Försök att klargöra förhållandet mellan försoningens subjekt och objekt saknas helt och hållet. Detta är desto mer ägnat att förvåna, som svaret på de båda frågorna är detsamma. Gud är både försoningens subjekt och objekt. Försoningen är, menar Landgren, inkarnationens huvudsyfte.[1] Redan hedningarna famlade efter den högre betydelse av offret, som är grundåskådningen i den kristna läran, nämligen att försoningen icke är människoverk, utan Guds eget verk. Gud är det handlande subjektet i försoningen.[2] Det var just Gud, som i Kristus försonade världen med sig själv. Kristi utgjutna blod är en underpant på den oändliga kärlek, med vilken Gud har älskat oss alla in i döden.[3] Vilken kärlek är mest värdig Gud, utropar Landgren — »den, som i all maklighet suddar öfwer de lagar, den sjelf stiftat, eller den, som för att på en gång rädda lagens

---

[1] Grunddragen till läran om rättfärdiggörelsen, s. 88. Jfr TSvK 1851, s. 111.

[2] Uttalanden öfver kyrkliga frågor, s. 29 f. Jfr Om Försoningen, s. 35. Tanken, att försoningen är en Guds självuppoffring för mänskligheten, kan Landgren till och med stödja med hänvisning till att denna föreställning sitter inrotad i själva människonaturen och kan spåras tillbaka till släktets urtid. Grunddragen till läran om rättfärdiggörelsen, s. 108 ff.

[3] Grunddragen till läran om Gud, s. 87.

majestät och odödliga själar, förnedrar sig sjelf och är lydig intill döden, ja intill korsens död?»[1] I denna mening sammanhänga alltså lärorna om Kristi gudom och försoningen: båda tala om Guds väg till människan. Men även på ett annat sätt. Kristi gudom är svaret också på frågan, hur Gud kan godkänna Kristi död som motsvarande lösen för släktets syndaskuld. Just därför att Kristus innesluter gudomens fullhet, är hans självförnedring det dyrbaraste offer, som »kan frambäras inför Gud af den oändliga kärleken». Därtill giver Kristi gudom också säker garanti, att syndens liv verkligen dödas hos den som anammar honom i tro.[2] Kristi gudom giver försoningen oändligt värde för Gud och garanterar, att de troende verkligen bliva delaktiga av livet i Gud.[3]

I det senast anförda är redan antytt, att Gud icke blott är försoningens subjekt, utan också dess objekt. Någon förmedling mellan synpunkterna föreligger icke. I det aktuella konfliktläget faller emellertid tyngdpunkten för den konfessionelle teologen givetvis på den senare synpunkten.

Vad är det som den evangeliskt kristne söker och finner i Kristi försoning? Landgren svarar: »Vi älske Sonen icke så mycket derföre att han gifver oss gåvor, utan derföre att han betalt vår skuld, och ännu medlar för oss hos Fadren.»[4] Uttalandet skulle i själva verket kunna sättas som sammanfattande överskrift på Landgrens försoningsuppfattning. Vad Kristus gjort för oss är ingenting mindre, än att han omedelbart ingripit i den övernaturliga världsordningen genom att betala vår syndaskuld och uppfylla den gudomliga rättvisans fordringar.[5] Genom sin lydnad och sin död, varigenom han betalt all världens syndaskuld, har Kristus »objectivt» upprättat en ny världsordning och ett nytt förbund, som kommer var och en till godo, som

[1] Om Försoningen, s. 44.
[2] Ib., s. 21.
[3] Uttalanden öfver kyrkliga frågor, s. 31.
[4] TSvK 1851, s. 111.
[5] Grunddragen till läran om rättfärdiggörelsen, s. 98.

tror. Försoningen är »*den Christi handling*», varigenom det nya nåderiket kommit till stånd. Handlingen är lika med den genom lidande och död skedda skuldbetalningen.[1] I kyrkoläran bär den det vetenskapliga namnet tillfyllestgörelse i vårt ställe.[2] Men tillfyllestgörelsen är just den sida av försoningen, som s. a. s. är vänd mot Gud. Uttryck sådana som återlösning, friköpning och rening syfta, säger Landgren, icke bara på befrielse från syndens skuld, utan även från dess herravälde. Men, fortsätter han, här, d. v. s. när det gäller att bestämma vad försoningen egentligen är, »hafva vi naturligtvis endast att göra med frälsningen från syndens skuld och straff».[3]

Försoningen har alltså utpräglat objektiv karaktär i den meningen, att den implicerar tillkomsten av ett nytt objektivt förhållande, avskrivandet av hela den skuld, i vilken vi häfta hos Gud. Försoningen och borttagandet av syndaskulden är enligt Landgren ett och samma.[4] Den objektiva syftningen framträder lika tydligt, om man tager upp ett annat grundbegrepp i fråga om försoningen: blidkandet. Av huvudbegreppen återlösning, blidkande och förlikning säges blidkandet vara det grundläggande. Både det första och det sista är en följd av det andra. Men tvärt emot alla inkast gäller härvid, att blidkandet just har Gud till objekt.[5] Samma betraktelsesätt påvisas också hos Luther. Guds blidkande är frälsningsverkets kärna. Att uppvisa alla de ställen hos Luther, som handla härom, skulle vara detsamma som att »räkna alla ängens grässtrån».[6]

Dock anses det oriktigt att betrakta försoningen och speciellt Kristi död som en avstraffning i bokstavlig och rå mening. Snarare är det fråga om en av Gud anordnad ersättning, lösen

---

[1] Ib., s. 145. [2] Ib., s. 89. [3] Ib., s. 90.

[4] Jfr Om Försoningen, s. 6, Grunddragen till läran om rättfärdiggörelsen, s. 121.

[5] Grunddragen till läran om rättfärdiggörelsen, s. 103 ff. Jfr Om Försoningen, Sjette frågan, s. 25—30.

[6] Grunddragen till läran om rättfärdiggörelsen, s. 130.

eller ekvivalent i och för undslippande av straff.[1] Försoningen är ingen rå avstraffning, utan ett förekommande av bestraffning.[2] När Gud lägger våra synder på honom, så är detta ett representantskap, som är fullgiltigt genom Guds egen anordning.[3] Frågan, om Landgren med dessa uttalanden intenderat någon innebördsförvandling av strafflidandestanken, kan ur materialet icke med säkerhet besvaras. Försoningen är en skuldavskrivning, och strafflidandet är det sätt, på vilket lösepenningen gavs.[4] Längre än till denna formel kommer man icke. Frågan är dessutom i detta sammanhang underordnad. Huvudsaken är den energi, med vilken Gud och skulden framställas som försoningshandlandets syftpunkter.

Denna energi är speciellt riktad mot Myrberg och Waldenström. I inledningen till sin skrift mot Waldenström urskiljer Landgren trenne försoningsuppfattningar. För det första: tron försonar genom sina goda gärningar; för det andra: tron försonar därför att den i sig äger Kristus, som är livet, principen och källan till levernets helgelse; för det tredje: försoningen gäller primärt skulden, »knuten» i all själavård. Av dessa är den tredje uppfattningen kyrkolärans, medan Waldenström däremot hör hemma i den andra. I enlighet härmed fixeras undersökningens grundfråga: är försoningen, syndaskuldens borttagande, villkoret för livet i Kristus eller livet i Kristus villkor för försoningen?[5] För Landgren är lösningen på denna fråga intet problem. Försoningen är icke en följd av livet i Kristus, utan den objektiva försoningen är det nya livets grund.[6] För Waldenström däremot är tanken på den en gång skedda syndaförlåtelsen, d. v. s. förändringen i Guds dom över syndaren, en grundvillfarelse.[7] Var har denna uppfattning sin rot? Till syndens borttagande höra fyra ting, menar Landgren, nämligen borttagandet av syndens skuld, dess straff, dess liv och dess välde. Då emellertid borttagandet av skulden implicerar

[1] Om Försoningen, s. 21.
[2] Ib., s. 32. [3] Ib., s. 33. [4] Ib., s. 37.
[5] Ib., s. 5 f. [6] Ib., s. 39. [7] Ib., jfr s. 9.

straffets upphörande, och borttagandet av syndens liv väldets upphörande, så kvarstår som det väsentliga endast syndens skuld och dess liv. Av Waldenströms skrifter däremot vill det synas, »som om han snart sagdt glömt bort, att det finnes någonting, som kallas syndaskuld; åtminstone lemnar han den en särdeles liten betydelse i sitt lärareföredrag».[1] Man kunde ju annars tycka, att redan uttrycken lösen och lösepenning klart hänvisade, icke till syndaliv och syndasmitta, utan just på skuld. Och vem vi äro skyldiga, visar ju redan femte bönen. Men Waldenström är ytterligt ängslig för att medgiva, att Kristus betalt vår skuld. Varför? Ett sådant medgivande skulle kullkasta hela hans lärobyggnad.[2]

Redan dessa antydningar visa, att synduppfattningen enligt Landgren är den punkt, till vilken uppmärksamheten särskilt måste riktas, när det gäller att finna den bakomliggande skiljepunkten mellan hans och Waldenströms försoningsuppfattning.

Också Myrbergs tankar giva Landgren anledning att framföra sin strängt objektiva försoningsuppfattning. Vad är det som kvarstår av den gamla försoningsläran hos Myrberg? I anslutning till det tillräknande före tron, som denne »påfunnit», kvarstår blott »den bedröfliga ruinen, som kallas *häfvandet af menniskans misstroende till Gud*». Härav följer, att försoningen blir till ingenting annat än »ett *kungörande* och *utropande* af Guds nåd».[3] Men detta är icke allt och heller icke det väsentliga hos Myrberg. Försoningens avslutande moment är ju dock det som tilldrager sig i syndarens hjärta. Också till den beckska teologin liksom till Waldenström kan Landgren ställa den kritiska frågan, om det är vår av Guds ande verkade bättring, som försonar, eller Kristi rättfärdighet, förvärvad genom lydnad i liv och död.[4] I varje fall är det omedelbart till människan, som allt gudomligt handlande genom Kristus först och sist syftar enligt Myrberg. Varför? Ett av de viktigaste momenten

[1] Ib., s. 18. [2] Ib., s. 29 f.
[3] Grunddragen till läran om rättfärdiggörelsen, s. 166.
[4] Ib., s. 106.

i försoningen är enligt den moderna teologin syndens tillintetgörelse. »Med syndens tillintetgörelse menar man då vanligen icke borttagande af syndens skuld, eller ansvaret inför Gud för begångna synder, utan endast tillintetgörande af syndens herravälde i hjerta och lefverne; ty på samma gång som synden upphör, är Gud blidkad, så att menniskans bättring eller omvändelse är den rätta lösepenningen och expiationen (hilasmos, blidkandet), och Christus är blott i den meningen försoningen för våra synder, att han genom sitt uppträdande åvägabragt en reaction mot synden och föranledt menniskorna att bättra sig och genom bättringen blifva försonade.»[1] Utan svårighet låter Landgren därefter Myrberg själv bevisa riktigheten av denna analys.[2] Tills vidare må emellertid denna endast tjäna som vägledare till den punkt, där enligt Landgren roten till hans och Myrbergs divergerande syn på försoningen är belägen. Punkten är densamma, som när det gällde förhållandet mellan Landgren och Waldenström, nämligen syndbegreppet.

Skillnaden mellan Landgrens objektiva och Myrbergs och Waldenströms subjektiva betraktelsesätt skulle kunna angivas som en tonviktsskillnad mellan Kristus för oss och Kristus i oss. Först när berömmelsen över vad Kristus är i oss undergått en »generalrensning» genom betraktelsen av vad Kristus är för oss, kan, säger Landgren, en ny framtid tänkas för kristenheten.[3] Synpunkten är i själva verket synnerligen givande. Applicerad på det behandlade motsatsförhållandet betyder det följande: å ena sidan betraktas Kristi verk som ett hän mot Gud riktat handlande, som oss till godo bringar en ny objektivt giltig nådesordning till stånd. Å andra sidan tänkes Kristi verk som ett primärt hän mot människan riktat handlande, som omedelbart syftar till att i henne frambringa en ny livsordning.

Också i fråga om rättfärdiggörelsen är det synpunkten Kristus för oss, som är den dominerande. Både den förvärvade och den

[1] Ib., s. 92 f.
[2] Ib., s. 93 ff.
[3] Ib., s. 114 f.

tillämpade nåden är primärt ett objektivt giltigt datum, icke en inre subjektiv process. Denna skillnad mellan förvärv och tillämpning iakttages för övrigt med stor stränghet. En sak är att åt oss förvärva »rättfärdighetens klädnad», något helt annat är att ikläda syndaren densamma. »Det är en helt annan handling att anskaffa lösepenningen för en bysatt gäldenär och en helt annan handling att för honom öppna fängelseporten.»[1] Såväl den angivna skillnaden som accentueringen av den objektiva karaktären också hos den på människan tillämpade nåden kommer här tydligt till uttryck. På samma sätt när Landgren fastställer, att vår medlare icke för ett overksamt liv i upphöjelsen, utan där fortsätter sitt översteprästerliga ämbete. I satisfaktionen gick detta ut på »det allmänna vilkoret för hela slägtets frälsning; i den nu fortgående intercessionen antager han sig individens frälsning, genom försoningens tillämpning. Och just på denna Jesu Kristi intercederande verksamhet beror vår rättfärdiggörelse.»[2] Realitet för subjektet däremot vinner denna tillämpning först genom tron. Därför talar Skriften på tvenne sätt om försoningen. Ibland heter det, att Kristus är försoningen för all världens synder, ibland att han givit sitt liv för de trogna. Inbjudningen gäller alla, men subjektiv delaktighet i frälsningen vinnes först genom tron.[3]

Rättfärdiggörelsen är centrum i troslära. Varje avvikelse från det sanna evangeliet återspeglas på något sätt här. Att rätt fixera denna lära är därför en huvuduppgift.[4]

Först och främst är rättfärdiggörelsen något som tilldrager sig in foro coeli, en gudshandling ovanför och utom människan. Sammanhanget med försoningen visar sig framför allt däri, att den tager sikte på skulden och straffet och Kristi rättfärdighet. Att Kristus är vår medlare i upphöjelsen, betyder »att Han med

---

[1] Grunddragen till läran om dopet, s. 55.

[2] TSvK 1851, s. 100 f.

[3] Grunddragen till läran om rättfärdiggörelsen, s. 145 f., Om Försoningen, s. 37.

[4] Grunddragen till läran om rättfärdiggörelsen, s. 1.

sin rättfärdighet öfverskyler oss, så att Gud för Hans skuld frisäger oss ifrån syndens skuld och straff».[1] Därmed är emellertid icke sagt, att rättfärdiggörelsen skulle vara något, som utspelades helt och hållet ovanför oss och som vi sakna personlig kontakt med. Syndaförlåtelsen är visserligen en domshandling, som försiggår i Guds sinne, men verkningarna av denna handling tränga djupt ner i människans ande. Genom syndaförlåtelsen avlyftes vår syndaskuld, men denna hänger icke »i luften», utan »sitter djupt inbränd i vår person».[2] Till denna tanke på den inbrända skulden återkommer Landgren särskilt ofta, när det gäller att enkannerligen mot bibelteologerna uppvisa, att rättfärdiggörelsen icke är en »opersonlig» tilldragelse. Genom »syndaförlåtelsen eller rättfärdiggörelsen» borttages den syndaskuld, som sitter »likasom inbränd i menniskans samvete». Men hur kan man då säga, »att dess borttagande är en handling som passerar helt och hållet utom menniskan?»[3] Möjligen kunde man härav draga den slutsatsen, att Landgren subjektiverat själva skuldbegreppet, så att skulden vore att fatta såsom identisk med skuldmedvetande. Så är emellertid icke fallet. Vad han vill säga är helt enkelt, att människan icke blott har skuld utan även känner skulden, i samvetet. Skulden, säger Landgren, »sitter väl icke i Guds utan i menniskans person? Så är det ock menniskans person, hvilken Gud ikläder Christi rättfärdighet, då han säges förklara henne rättfärdig».[4] Meningen omskrives bäst så, att människan har skulden, men att Gud tillräknar den.

Av det anförda har framgått, att rättfärdiggörelsen till sin art är imputativ och forensisk. Gud anser och räknar de trogna för rättfärdiga, dock icke därför att han skådar dem i idealet, Kristus, utan därför att Kristus för dem uppfyllt lagen, lidit

[1] Grunddragen till läran om dopet, 2 uppl., s. 95.

[2] Grunddragen till läran om Gud, s. 86 f.

[3] TT 1865, s. 227, noten. Jfr Grunddragen till läran om rättfärdiggörelsen, s. 146 f.

[4] Uttalanden öfver kyrkliga frågor, s. 34.

döden och borttagit deras syndaskuld.[1] Vad som tillräknas är Kristi rättfärdighet; vad som frånräknas, för Kristi skull, är skulden. Rättfärdiggörelsen kan liknas vid en vigsel mellan själen och Kristus, varigenom allt det som tillhör Kristus blir själens tillhörighet, »det är tillräknas henne».[2] De flesta nyare teologiska bemödanden däremot gå ut på att göra sig kvitt imputationen och framhålla Kristi liv i människan.[3] I alla tider ha sådana funnits, som likt Osiander och idealisterna gjort Kristi gudom till en livskälla, varur förnyelsen »directe» tillströmmar människan.[4] Dock borde ju redan ett språkligt studium av Skriftens uttryckssätt kunna övertyga om att rättfärdiggörelsen har juridisk betydelse. Och orden nåd och kärlek syfta främst på syndaförlåtelsen, vilken icke betecknar någon gratia infusa med åtföljande förtjänstlära.[5] Kristi rättfärdighet räknas den troende till godo.[6] Rättfärdiggörelsen betyder ett uttagande från lagens förbannelse och straffets överhängande makt och ett försättande i Kristi välsignelse. Därför kallas den icke inplantning och livsmeddelelse, utan dom. Så sant som Gud är personlighet och icke »en omedveten lifsström, så måste roten till hans faderliga välsignelse öfver menniskan icke vara att söka i någon physiologisk lifsfunction utan i hans medvetna andes gynnsamma omdöme om menniskan».[7] Innerst sett är således rättfärdiggörelsen en Guds personliga bedömningsakt.

I detta avseende skiljer sig lutheranen såväl från katoliken som från den reformerte. Båda dessa senare äro nämligen ense däri, att Kristi liv först skall vara ingjutet, innan rättfärdiggörelsen kan ske.[8] Vad exempelvis katoliken söker hos Kristus,

[1] Jfr Grunddragen till läran om rättfärdiggörelsen, s. 20.

[2] Ib., s. 171.

[3] TSvK 1851, s. 72.

[4] Uttalanden öfver kyrkliga frågor, s. 28.

[5] Grunddragen till läran om rättfärdiggörelsen, s. 57. Jfr ib., kap. III, s. 61—88, särskilt s. 68, 79.

[6] Ib., s. 166.

[7] Ib., s. 146.

[8] Grunddragen till läran om dopet, s. 54.

är icke frälsning från syndaskulden, utan en ny livsprincip. Lutheranen däremot, som icke likt katoliken anser, att Gud dömer människan för att hon saknar något, som icke hör till hennes natur, menar i stället, att det egentligt onda är både syndagiftet och syndaskulden. Därför ser den botfärdige på Kristus först och främst som sin försonare, icke som sitt liv. Syndens livsmeddelelse går visserligen före dess tillräknande, men i rättfärdiggörelsen är det omvänt. Kristi rättfärdighet tillräknas icke därför att den är inhärent, »ty den kommer icke i oss genom presternas kuckel och besvärjningar, såsom katholikerna påstå, icke heller är den hos oss af naturen, som rationalisterne påstå; utan den är ännu helt och hållet utom oss, *ty Christi rättfärdighet är Christus sjelf*, som ej kommer i oss, förr än vi äro försonta med Gud. Här måste den juridiska handlingen föregå lifsmeddelningen.» Tillräknandet kan fattas under bilden af ett kvitto, som förvissar oss om att vår syndaskuld är betald genom Kristi nådesskatt.[1]

I denna avgränsning mellan luthersk och särskilt katolsk uppfattning av rättfärdiggörelsen ligger redan svaret antytt på frågan var roten till rättfärdiggörelsens ideella karaktär är belägen. Svaret är detsamma som vid frågan efter grunden till försoningens objektiva syftning. I antropologin och särskilt frågan om synden ligger problemets lösning. Arten av det motstånd, som Kristus skall övervinna, bestämmer arten av hans verk både i fråga om nådens förvärvande och dess tillämpande. Frågan efter syndens art bestämmer frågan efter rättfärdiggörelsens art. Lutheranen står, säger Landgren, inför Gud och hans absoluta lag som man mot man, närmare bestämt som en fattig gäldenär inför sin fordringsägare. Han erkänner skulden, men kan icke betala. Därför kan han icke fatta mod, förrän han fått visshet om att synderna äro förlåtna. Men just därför är det som »rättfärdiggörelsens domslut» har en så avgörande betydelse i den lutherska salighetsordningen. Cal-

[1] Grunddragen till läran om dopet, 2 uppl., s. 96 ff.

vinisten däremot »har alltid i hemlighet den trösten, att han mindre rår för sin synd; katholiken har redan bestuckit domaren med någon god gerning, och enthusiasten väntar blott på det ögonblick, då han af gudomen likasom skall uppslukas, till följe hvaraf alla mindre tänka på sin syndaskuld än den lifsådra, hvars ström de vänta att få känna i sitt hjerta».[1] Tidigare anfördes tanken, att Guds egenskap att vara levande personlighet, icke omedveten livsström, betingade rättfärdiggörelsens karaktär av domslut. Också den mänskliga personlighetens särart är emellertid en betingelse härvidlag. Hennes innersta är nämligen samvetet, och detta är ingalunda en i fysisk bemärkelse »död kropp», utan i stället ett medvetande av Guds misshag, i syndatillståndet, och medvetande av hans välbehag, i nådaståndet.[2]

Rättfärdiggörelsen har imputativ karaktär. Det gäller att skilja skarpt mellan tillräknande och livsingjutning. »Ty det är väl dock något helt annat att icke tillräkna en menniska dess fylleri eller otukt och en helt annan sak att i hennes sinne ingjuta nykterhetens och kyskhetens ande.»[3] Är rättfärdiggörelsen ett tillräknande, så är därmed emellertid ingalunda sagt, att den icke skulle kunna vara förutsättningen för nytt liv i Kristus. Tvärtom. Men det gäller att noga iakttaga ordningsföljden. En sak är, att en far löser sin brottslige son från lagens förbannelse, en annan att han gör honom delaktig av familjens förmåner och glädje.[4] Huvudsaken i rättfärdiggörelsen är skuldfrågan och samvetsfriden, icke livet och livsyttringen. Motsatt följd leder till verklära och andligt äventyreri. Regeln är, att Kristus först måste vara för oss, innan han kan bliva i oss. Den förening med Frälsaren, varigenom vi rättfärdiggöras, är något helt annat än den innerliga föreningen, som betyder nytt liv och all andlig välsignelse.[5] Förrän skuld-

[1] TSvK 1851, s. 97 f.
[2] Grunddragen till läran om rättfärdiggörelsen, s. 146.
[3] TT 1865, s. 235. [4] Grunddragen till läran om dopet, s. 148 f.
[5] Jfr Grunddragen till läran om dopet, 2 uppl., s. 100 f.

frågan är löst, kan icke livsfrågan lösas. Tanken, att Gud rättfärdiggör emedan tron upptagit Kristi liv i sig och därför är verklig rättfärdighet, är en fullkomligt oevangelisk framställning av saken.[1] En sak är, att människan framställes ren och ostrafflig för Gud genom syndaförlåtelsen, en annan att hon till hela sin livsföring befinnes ostrafflig för Gud. Det senare är en följd av det förra. Någon sammanblandning får icke äga rum.[2] Först sedan själen frikänts från fördömelsen på grund av Kristi förbön och försoningen, »gifver Kristus henne Andan, och i Andan det nya lifvet».[3]

Svaret på frågan efter den innersta orsaken till denna oupphörligen framhävda ordningsföljd mellan rättfärdiggörelse och nyfödelse ligger i det anförda redan uttalat. Syndens skuld, icke den immanenta livsbeskaffenheten, är det mest brännande problemet, som först måste lösas. Skilsmässan från Gud är, säger Landgren, icke blott straff utan även orättfärdighetens giftiga rot. Så är benådningen i Kristus icke endast förlåtelse utan även källan till levernets rättfärdighet.[4] Frågan hänvisar till synduppfattningen, närmare bestämt till rangordningen mellan syndens objektiva och subjektiva sida.

I rättfärdiggörelsefrågan är det särskilt mot Myrberg, som Landgren vässer sina pilar. Hos Myrberg finner han en åskådning, som är hans egen fullkomligt motsatt. Hela den stora mängden av nyare teologer ha, menar Landgren, så småningom kommit till det resultatet, att vi rättfärdiggöras, icke för Kristi skull, utan för trons egen livsrättfärdighets skull. Nyfödelsen, Kristi verk i oss, göres till rättfärdiggörelsens causa efficiens.[5] Detta är även bibelteologernas och alltså också Myrbergs åskådning. Rättfärdiggörelsen är först och främst en livsmeddelelse, nämligen av det genom Kristus från Gud emanerande livet.[6] Upp-

[1] Ib., s. 95.
[2] Grunddragen till läran om rättfärdiggörelsen, s. 88 f.
[3] TSvK 1851, s. 105.
[4] Grunddragen till läran om rättfärdiggörelsen, s. 165.
[5] Ib., s. 154. [6] Jfr ib., s. 125.

tagningsorganet för denna meddelelse är tron. Så är alltså trons rättfärdighetsriktning den gudomliga nådens första och grundläggande uppenbarelse i hjärtat. Just för denna riktnings skull är det också, som Gud förklarar rättfärdig.[1] På samma sätt som Osiander lär man, att Kristi rättfärdighet, d. v. s. hans andliga fullkomlighet, tillgodoräknas oss i samma mån som den rotfästes och utvecklas i oss genom tron.[2] I själva verket är detta ingenting annat än ett försök att använda aristoteliska kategorier på frågan om syndarens rättfärdiggörelse för Gud. Att Gud räknar rättfärdighetsriktningen som rättfärdighet, är detsamma som att han nådefullt »skådar slutet och fulländningen i den vackra begynnelsen».[3]

Det är huvudsakligen tvenne argument, som Landgren använder mot denna åskådning. Det första rör följderna. Det är ett fullkomligt misstag, att kyrkoläran skulle driva nyfödelsen och levernets rättfärdighet med mindre kraft än exempelvis den nya bibelteologin. Tvärtom är det först den lutherska kyrkoläran, som rätt tillvaratager dessa intressen, och detta just därför att den icke gör nyfödelsen till villkor utan till frukt av rättfärdiggörelsen. Det motsatta förfaringssättet betyder i stället, att människan drivs antingen till förtvivlan på grund av ofullkomligheten i sina dygdesträvanden eller också till falsk asketism, som försöker förtjäna sig in i Guds rike.[4] Situationen är här tydligen densamma som Luthers. Skjutes det faktiska rättfärdighetslivet i förgrunden på bekostnad av förtröstan på Guds objektiva nåd, så blir resultatet antingen religionens död eller dess förvanskning, d. v. s. moralism och förtjänstlära. Det andra argumentet refererar till åskådningens orsak. När man avhånar tillräknandet med den invändningen, att Gud ändock icke kan förledas att bedöma en sak annorlunda än den är, så glömmer man, att om Gud skulle bedöma män-

[1] Ib., s. 52.
[2] Ib., s. 144.
[3] Ib., s. 137. Jfr s. 149.
[4] Jfr ib., s. 178, TT 1865, s. 238.

niskan sådan hon är, så skulle varenda människa bliva förkastad.[1] Visst är det sant, att tron har en riktning till rättfärdighet, men däremot långt ifrån klart, att Gud på denna riktning skulle kunna grunda sin dom, att vi frisägas från ansvaret för hela det förflutna syndalivet.[2] Icke heller kan en sådan dom upphäva följderna av begångna synder. Obefogad är den med hänseende till den faktiska sinnesbeskaffenheten, där ju mycket ont alltjämt ligger kvar. Slutligen är den också alldeles otillförlitlig med hänsyn till framtiden, eftersom människan lätt kan återfalla i synd.[3] Varken i fråga om det förflutna, det närvarande eller det kommande syndalivet har samvetet någon tröst. Enligt Landgren är det också detta som Myrberg anar, när han skjuter fram tanken på anstalten, som träder försonande mellan synden och Gud. Analyserar man denna tankegång, så visar sig på botten ett medgivande, att en yttre objektiv försoning är nödvändig för att utplåna syndaskulden.[4]

Samtliga de senast anförda tankarna peka i en och samma riktning, mot frågan om synden. Låter man samvetet klargöra hela vidden och djupet av syndens herravälde och framför allt dess skuld, så visar sig, att varje försök att sätta det subjektiva rättfärdighetslivet i förgrunden som förutsättning för Guds frikännande dom är otillfredsställande. Bakom de olika uppfattningarna av rättfärdiggörelsen dölja sig olika sätt att betrakta synden.

Rättfärdiggörelsen är en domshandling. Men på vad sätt avkunnas då utslaget? Icke blott i himmelen, utan också på jorden. Landgren erinrar om Luthers uttalande, att den som söker sina synders förlåtelse »icke skall gapa uppåt himmelen utan se på skriftfadrens läppar».[5] Förloppet är närmare bestämt detta. När den av tron omfattade medlaren utverkat

[1] Grunddragen till läran om rättfärdiggörelsen, s. 136.
[2] Ib., s. 52.
[3] Ib., s. 137 f.
[4] Ib., s. 144.
[5] TSvK 1851, s. 100.

domslutet om själens salighet, så verkställer han detta omedelbart genom den mystiska välsignelsen. Och detta icke bara genom Anden i våra känslor, »utan han verkställer den sjelf närvarande omedelbarligen i aflösningsordet, i dopet och i nattvarden. Det är han som aflöser, det är han som aftvager, det är han som anammas under brödet och vinet. Och härmed är vår rättfärdiggörelse fulländad.»[1] Landgrens tänkande är härvidlag som tidigare objektivistiskt och starkt realistiskt. När det objektiva bringas till subjektets kännedom, så sker detta lika litet genom några själsrörelser, som rättfärdiggörelsen består i inre subjektiva skeenden. Avkunnandet sker genom Ordet, d. v. s. genom evangelium eller löftet. Dock icke så, som verkade Ordet syndaförlåtelse i egenskap av ett för årtusenden sedan avgivet löfte, utan »såsom en lefvande organ, hvarigenom Herren i detta ögonblick sjelf tilltalar och aflöser syndaren». Ordet är som Luther säger Guds hand, varigenom han räcker nåden från himmelen. Och vad som gäller om Ordet, det gäller också om sakramenten, ty ordet är också här det avgörande. Skillnaden är endast den, att sakramenten liksom »på ett handgripligt och eftertryckligt vis» sätta den enskilde i gemenskap med Kristus.[2]

Mot det objektiva och forensiska rättfärdiggörelsebegreppet svarar, att substanskategoriernas giltighet i fråga om trosbegreppet avvisas. Är rättfärdiggörelsen icke liktydig med livsmeddelelse och subjektets inre väsensförvandling, så är tron icke heller att beskriva såsom livsprincip och riktning till rättfärdighet eller dylikt. Landgren är i stället angelägen att hävda trons egenskap av personlig akt, på samma sätt som rättfärdiggörelsen har enahanda karaktär. Är rättfärdiggörelsen ett Guds omdöme om människan, så är tron ett gripande av detta omdöme och ett vilande vid detsamma. Tron är, säger Land-

[1] Ib., s. 101.

[2] Grunddragen till läran om rättfärdiggörelsen, s. 168 f. Särskild uppmärksamhet ägnar Landgren åt dopet. Jfr i detta sammanhang särskilt Grunddragen till läran om dopet, s. 33 f., 37, 39, 61 f., 79, 83.

gren, icke huvudsakligen en känsla eller ett mottagande av nåden, utan en handling i Guds kraft, varigenom vi tillägna oss denna nåd, ett gripande, ett apprehendere.[1] Nu är nåden s. a. s. förvarad i Kristus och utdelas för Kristi skull. Närmare bestämt är tron i enlighet härmed ett gripande av Kristus. Tron griper om Kristus, ädelstenen, såsom en hand.[2] Den svingar sig upp till Guds tron, som Luther säger, och griper om Kristi rättfärdighet.[3] Trons upptändande och föreningen med Kristus är alltså icke ett och samma, så att tron skulle vara lika med ett uppvaknande till medvetande om en allaredan skedd förening. Först måste tron vara till, innan den kan gripa, men dess uppgift är just att gripa om »den utom henne varande Christus och med sig införlifva honom».[4]

Tron är således icke ett vilande subjektivt tillstånd, utan ett flyende ut ur sig själv till något objektivt giltigt. På grund av denna objektiverande trosuppfattning kommer trons karaktär av förtröstan och visshet att få en särskild betoning hos Landgren. På samma sätt som det heter Hinc robur et securitas på våra sedlar, »icke för sedlarnes skuld, utan för silverfondens skuld, hvarå de lydde», på samma sätt är Guds nåd i Kristus, antingen vi kalla den Kristi förtjänst eller rättfärdighet, lika med »den metalliska valuta, som gifver fullgiltigt värde åt alla evangelii nådelöften. Det är på denna valuta allt förtroende, all lifsverksamhet, all företagsamhet och rörelse grundar sig inom Christi rike.»[5] Förtroendet står först i raden. Så kan också tron bestämmas såsom »en hjertlig förtröstan», att synderna förlåtas mig »nu, i samma ögonblick» som jag beslutar mig för att bygga min salighet på Kristus.[6] Tron är »en af Guds ande verkad innerlig förtröstan, att Jesus Christus är vår

[1] Grunddragen till läran om dopet, 2 uppl., s. 93 f.
[2] Jfr Grunddragen till läran om rättfärdiggörelsen, s. 153.
[3] Jfr ib., s. 141, 145.
[4] Grunddragen till läran om dopet, s. 144.
[5] Grunddragen till läran om rättfärdiggörelsen, s. 49 f.
[6] Grunddragen till läran om dopet, 2 uppl., s. 94.

rättfärdighet och vårt lif».[1] Den rätta vägen går från vissheten om Guds allmänna nåd i Kristus till vissheten om mitt eget barnaskap. Endast »lögnens fader» går den motsatta vägen, från känslan av det egna barnaskapet till tro på Guds barmhärtighet. Såväl katoliker som reformerta gå just denna falska väg. De stödja sig på »naturens nakna grund». Trons visshet stödes icke på nådeslöftena, »utan på erfarenhetens slippriga grund».[2]

En fråga, som givetvis särskilt upptager Landgrens intresse, är trons förhållande till det nya livet och de nya livsrörelserna i människan. Är det verkligen så, som nyare teologer lära, att trons upptändande är lika med nyfödelsen?[3] Med skärpa vänder sig Landgren mot ett dylikt betraktelsesätt. Hur högt man än uppskattar den blotta trons livaktighet, så uppkommer dock intet verkligt nytt liv före rättfärdiggörelsen.[4] Tron, som omfattar Kristus, är långt ifrån livlös och kall. Där Guds ande är verksam, där är liv, även när människan står helt kvar i synden. Men det är icke detta, som Skriften åsyftar, när den talar om det nya livet.[5] Kristendomen är från sin första tillvaro såsom »en himmelens eld» i människans hjärta. Men dessa rörelser äro icke själva kärnan, som ligger djupare till. Det är »Gud och hans objektiva nåd» vi skola fatta i sikte, icke våra egna tillfälliga rörelser.[6] Hur innött detta talesätt än är i allmänhetens öron, att tron är en livsprincip, så måste det dock stämplas såsom vilseledande. Lika litet som bägaren är vinet, därför att den omsluter vinet, lika litet är tron livsprincip, därför att den innesluter livet.[7]

Tvenne grundtankar äro här uttalade. För det första gäller, att det väsentliga i tron är det objektivt-gudomliga, som den omfattar, icke tron som subjektiv, psykologisk företeelse. För

---

[1] TT 1865, s. 228.
[2] Grunddragen till läran om dopet, s. 140.
[3] TSvK 1851, s. 73.
[4] Ib., s. 78. [5] Ib., s. 76. [6] Ib., s. 96.
[7] Grunddragen till läran om dopet, s. 118 f.

det andra är tydligt, att rättfärdiggörelsens gudomliga handling är förutsättningen för det nya livets uppkomst i människan. Båda tankarna komma till klart uttryck vid beskrivningen av trons förlopp från dess första uppvaknande till dess fulländning. När tron vaknar till liv, så är dess första känsla långt ifrån glädjen över att vara utkorad eller att vara uppfylld av Andens rikedom. Tvärtom är den bedrövelse över avlägsenheten från Herren och känsla av andens fattigdom.[1] Samma Ande, som nedpressat människan till denna självkännedom genom lagen, giver henne emellertid genom evangelium mod att tillägna sig Kristus. Men, tillägger Landgren omedelbart, att kalla denna tro för människans andliga liv är detsamma som »att förblanda bägaren med vinet, handen med gåfvan, ögat med ljuset, bandet med det bundna». I själva verket har tron trenne stadier, genom vilka den närmar sig sitt mål, även om dessa »så lätt påfölja hvarandra likasom blixten och åskslaget». Först måste tron vara till, innan den kan gripa Kristus.[2] Närmare bestämt är tron härvid en brinnande längtan efter Kristus.[3] Men tron stannar icke vid detta. Nästa steg är, att den griper och omfattar Kristus och med honom ingår en moralisk förening, unio moralis.[4] Mycket bestämt avvisar Landgren härvid tanken, att det skulle vara fråga om någon »kemisk, fysiologisk eller ens idealistisk sammansmältning». Människan står mot Kristus såsom man mot man.[5] Egenskaperna utbytas visserligen, men det är hela tiden fråga om tvenne juridiskt skilda personer. Ty »sådan är rättfärdiggörelsens natur». Annars vore den ingen domshandling, utan en ingjutning.[6] Trons moraliska förening med Kristus är rättfärdiggörelsens förutsättning, men — och detta är särskilt viktigt — innan rättfärdiggörelsen ägt rum, är tron icke i besittning av det nya livet. Tron omfattar Kristus och släpper honom icke,

[1] Ib., s. 139. [2] Ib., s. 146. [3] TSvK 1851, s. 98.
[4] Grunddragen till läran om dopet, s. 146 f. Jfr TSvK 1851, s. 98.
[5] TSvK 1851, s. 99.
[6] Grunddragen till läran om dopet, s. 147.

förrän han välsignat henne, men, menar Landgren, just detta »förrän» visar, att det avgörande ännu icke skett.[1] Först efter rättfärdiggörelsen ingår tron i sitt tredje stadium. Kristus har blivit vår rättfärdighet, men han är också vårt liv. Efter rättfärdiggörelsen inträder i enlighet härmed den förening med Kristus, som är »likasom af physisk art». Den liknas vid grenarnas förening med vinträdet. Detta och ingenting annat är den bibliska nyfödelsen.[2] Dock gäller det också här, att icke ens vid den innerligaste sammansmältning med Kristus förlorar han och själen sin bestämda personlighet.[3]

Rättfärdiggörelsens objektivt-gudomliga handling är enligt Landgren den avgörande händelsen i människans andliga liv. Närmare bestämt har denna handling karaktären av ett Guds personliga omdöme om människan. Innan denna rättfärdiggörelse ägt rum, kan det icke vara tal om någon i egentlig mening ny livsriktning för den inre människan. Allt vad som hittills anförts om trosbegreppet, svarar noggrant mot denna uppfattning av rättfärdiggörelsen. Tron är icke ett i själen nedmyllat frö till ett nytt livstillstånd, utan en personlig akt. Hela dess betydelse avhänger av den transcenderande rörelsen, dess gripande av det objektiva. Genom att ständigt vila vid och trygga sig till detta objektiva har tron närmare bestämt karaktären av orubblig förtröstan. Vad dess relation till Guds handlande beträffar, så är den före och utan rättfärdiggörelsen totalt oförmögen att förmedla det nya liv, som Skriften talar om. Frågan efter roten till denna trosåskådning avhänger följaktligen helt och hållet av svaret på frågan efter grunden till rättfärdiggörelsens primärt objektiva och imputativa karaktär. Tidigare har antytts, att lösningen på den senare frågan torde vara att söka i synduppfattningen.

I trosfrågan är det återigen Myrberg, som Landgren huvudsakligen vänder sig mot. Invändningarna äro konsekvenser

[1] TSvK 1851, s. 99.

[2] Grunddragen till läran om dopet, s. 147.

[3] TSvK 1851, s. 99, noten.

av oenigheten i rättfärdiggörelsefrågan. På samma sätt som Landgren klandrar bibelteologin för att den förvandlat rättfärdiggörelsen till en livsingjutningsprocess, på samma sätt förebrår han den nu, att den gör tron liktydig med människans kristliga karaktär eller själsriktning.[1] Från viljan att identifiera den omfattande trons upptändande med nyfödelsen har man fortskridit till att helt förkasta denna tro. Tron är icke längre lika med *»en barnslig förtröstan på Guds barmhertighet i Jesu Christo»*, utan lika med *»menniskans troslif»*.[2] I och med att rättfärdiggörelsen förlorat sin karaktär av personlig gudomlig akt har också tron förlorat sin karaktär av akt. Icke akt, utan psykiskt tillstånd, icke rörelse hän mot objektet, utan vilande subjektiv själsriktning har blivit dess karakteristicum. Så småningom har, menar Landgren, tron alldeles förlorat sin förtröstanskaraktär för att i stället enbart bli tolkad medelst substanskategorier.[3] Med denna uppfattning får man emellertid svårt att värja sig mot förtjänstläran; vi bliva Gud behagliga därför att vi i tron ha en ny livsriktning. Enligt Paulus förhåller det sig dock icke så, säger Landgren, att tron gör oss saliga *»derföre att vi älska oss in i himmelen»*, utan i stället så, att vi bliva Gud behagliga därför att tron anammar löftet.[4] Men så är det alltid — kyrkolärans fiender kunna icke fatta, att tron kan ha någon gudomlig kraft, om den icke är syndaförlåtelsens causa meritoria.[5]

En avgörande skillnad mellan kyrkans och bibelteologins lära har Landgren antytt, om än icke klart utfört, när han säger, att kyrkan fordrar en religiös handling som frälsningens villkor, medan bibelteologin nöjer sig med en etisk. Ovedersägligt är också Landgrens påstående, att kyrkan öppnat vägen för den sanna sedligheten just därför att den sätter det djupast reli-

[1] TT 1865, s. 226.
[2] Ib., s. 227.
[3] Grunddragen till läran om rättfärdiggörelsen, s. 150 f. Jfr TT 1865, s. 232.
[4] Grunddragen till läran om rättfärdiggörelsen, s. 85.
[5] Ib., s. 43 f.

giösa i spetsen. När Landgren skall utföra, vad detta religiösa är, stannar han emellertid vid detta »*att dö verlden och lefva Gudi, att göra Jesus Christus till den grundsten hvarpå hela mitt lif skall byggas*».[1] Formuleringen är icke lycklig, ty är icke allt detta också, vad bibelteologerna skjuta i förgrunden? Och kan icke denna formulering täcka också just deras etiska intresse? Utan tvivel. Frågan är, hur man tolkar formuleringen. Att dö bort från syndalivet och alltmer ombildas till likhet med Kristi rättfärdighet — detta är bibelteologins ståndpunkt, i den meningen etisk, att människans faktiska konformitet med Guds vilja är huvudsaken. Samvetets förkrosselse, förtröstan på Kristus, syndaförlåtelse och tillräknad rättfärdighet — detta är Landgrens ståndpunkt, i den meningen religiös, att det är återställelsen av ett brutet personförhållande mellan Gud och människa, som är huvudsaken.

Av Landgrens polemik med bibelteologin återstå i vårt sammanhang endast tvenne ting att uppmärksamma. Mot Myrbergs förebråelse, att kyrkoläran mekaniserar trosbegreppet till blott en genomgångspunkt[2], ett verktyg eller instrument eller »simpelt handgrepp»[3], genmäler Landgren, att orden form och instrument allt ifrån kristendomens början haft högre betydelse än i kökspråket.[4] För övrigt beror handgreppets simpelhet av beskaffenheten hos det föremål som tillägnas. Men trons föremål är ju Kristus. Reflexionerna göra sig själva.[5] I själva verket är den omfattande tron lika med »Guds Andes lågande kraft i den botfärdiga menniskan». Bibelteologin däremot kan icke frångå den övertygelsen, att tron mekaniseras, om den fattas som »personlig förtröstan, huru innerlig, barnsligt uppriktig och brinnande som helst, på en personlig frälsare».[6]

---

[1] TT 1865, s. 230, not 2.
[2] Myrberg, Om de Symboliska Böckernas betydelse, s. 32.
[3] Myrberg, Inledning till Romarebrefvet, s. 45.
[4] Grunddragen till läran om rättfärdiggörelsen, s. 138.
[5] Ib., s. 143.
[6] TT 1865, s. 229.

Klart framgår härav, som redan tidigare påpekats, att det är trons personliga karaktär, som Landgren vill slå vakt om. Men skulle tron fördenskull förlora i sedligt värde? Visst icke. Är någonting en riktning till rättfärdighet, menar Landgren, så är det väl, när tron vänder sig till Gud för att frias från syndens fördömelse.[1] För övrigt: den som överlämnar sig åt Kristus, han vinner icke blott trons rättfärdighet, utan också levernets rättfärdighet, Kristi sinne.[2]

Däremot torde det få anses som en grundlös anmärkning, när Landgren tolkar bibelteologins försök att framställa en trons frälsningshistoria så, att den saliggörande tron vore ett genombrytande av sinnets råhet i kraft av det eviga liv, som av naturen ligger på botten av varje människosjäl.[3] I varje fall är denna tolkning uppenbarligen felaktig i fråga om Myrbergs utkast till en trons frälsningshistoria. Klart och tydligt säger Myrberg ifrån, att trons utveckling i mänskligheten är beroende dels av den olika troheten mot den gudomliga sanningsuppenbarelsen, dels av de olika graderna i den historiska sanningsuppenbarelsen själv.[4] Uppenbarelsen är betraktelsens utgångspunkt, och i denna anda utföres också framställningen. Och när Myrberg vill angiva det som alltid är sig likt i den äkta tron, så är det tron på sanningen, som uttryckligen anföres.[5] Visserligen talas om tro på grund av Guds allmänna uppenbarelse i samvetet, på hedningarnas trosgrad.[6] Men det tillägges, att människan på detta uppenbarelsestadium fortfarande söker Gud, men icke funnit honom. Därtill fordrades den särskilda uppenbarelsen.[7] Tanken, att kristen tro skulle vara en aktualisering av någonting i människan immanent, är fullständigt främmande för Myrbergs sätt att se.

[1] Grunddragen till läran om rättfärdiggörelsen, s. 141 f.
[2] TT 1865, s. 244 f.
[3] Ib., s. 229 f.
[4] Myrberg, Inledning till Romarebrefvet, s. 84.
[5] Ib., s. 95.
[6] Ib., s. 86. [7] Ib., s. 87.

Framställningen av Landgrens inställning till försoningen, rättfärdiggörelsen och tron i dess motsats till Myrbergs och Waldenströms inställning har på varje punkt antydningsvis visat vidare till frågan om synduppfattningen. Varför måste försoningen primärt ha syftning hän mot Gud, icke mot människan? Varför måste rättfärdiggörelsen i första hand vara, icke en process i människan, utan en Guds personliga domshandling? Varför skall tron fattas som personlig akt, icke som livstillstånd, som förtröstan, icke som fröet till subjektiv väsensförvandling? I varje fall har synduppfattningen skymtat fram som den ort, där svaren skola sökas.

Vad är då det specifika i Landgrens synduppfattning? Svaret har ävenledes redan tidigare antytts. Såväl mot Waldenström som mot bibelteologin riktar Landgren den förebråelsen, att de förbisett syndens skuldkaraktär.

För idealismen är, säger Landgren, synd detsamma som allt det, som stör utvecklingen av människans ideala natur. Synden är här en rubbning av människans natur, icke ett avfall från Guds lag. Men att på detta sättet betrakta synden såsom sjukdom är en mycket »köttslig» åsikt i jämförelse med den kristna uppfattningen, som i synden »förnämligast ser en skuld och en kränkning af samvetet och helighetens lag».[1] Varje vaket samvete inser, all idealism till trots, att synden är både brott och skuld.[2] I samma anda uppträder Landgren till försvar för pelagianismen. Trots denna riktnings stora förvillelser — det har den i alla fall förmer än idealismen »med sin Aristoteliska utvecklingslära», att den ställt sig på juridikens grund. Ty endast här, icke på fysiologins område, kunna begreppen plikt, ansvar och skuld växa. Där känsla av dessa ting saknas och människan betraktar sina gärningar som produkter av någon naturprocess, där kan begreppet syndaskuld aldrig komma i

[1] Grunddragen till läran om helgelsen, s. 4 f.

[2] Ib., s. 13.

fråga, och människan befinner sig, trots all sin snillrikhet, på djurets ståndpunkt. Med sitt brinnande nit för syndens tillräknelighet har pelagianismen därför innerst inne slagit vakt om »sjelfva den Christna trons eviga grundsten».[1]

Att Gud tillräknar synden, att synden är och medför skuld, är alltså för Landgren den dominerande aspekten på synden. Hur begrundas denna syndens skuldkaraktär? I detta avseende står Landgren mitt emellan å ena sidan tanken, att skulden enbart beror på Guds konstaterande av människans faktiska oöverensstämmelse med lagen, å andra sidan tanken, att skulden är identisk med subjektivt skuldmedvetande. Skulden förutsätter människans formella valfrihet.[2] Men valfriheten får icke fattas på ett ytligt pelagianskt sätt. I själva verket är den en djup hemlighet. En valfrihet i den meningen, att människan står utanför livet i synden och nåden och har fritt val att vända sig åt vilket håll hon vill, äger hon icke. Valfriheten ligger i stället »i det fria bifall hvarmed hon låter draga sig ifrån Gud till synden, samt ifrån synden till Gud». Hemligheten ligger i detta »hon låter».[3]

I det avseendet kommer tydligen en subjektiv tendens till uttryck i Landgrens synduppfattning, att skulden grundas på ett subjektivt förhållande. Denna begrundning är emellertid, som senare skall visa sig, icke den enda, och framför allt: i den meningen att det just är syndens skuld, dess ansvarsskyldighet inför Gud, icke dess inre nedsmittande liv och välde i människan, som uttryckligen betonas och ställes i förgrunden, företräder Landgren i stället en utpräglat objektiv synduppfattning. Syndens gudsrelation är dess väsentliga »sida». Synden är icke sjukdom utan laglöshet[4], icke misstag utan förräderi mot Gud.[5]

---

[1] Ib., s. 59 f.

[2] Jfr ib., s. 65, Grunddragen till läran om Gud, s. 98 f.

[3] Grunddragen till läran om helgelsen, s. 70 f.

[4] Grunddragen till läran om dopet, s. 56.

[5] TT 1865, s. 242.

Att synden i första hand är att fatta som skuld, avhänger emellertid icke blott i allmänhet därav, att den är ett förhållande, som vetter mot Gud, utan i synnerhet av beskaffenheten hos relationens båda poler, Gud och människa. Vad den andra polen härvid beträffar, så har dess egenart i föregående avdelning redan framställts. Det egenartat mänskliga är, att hon har ett samvete, d. v. s. är ett personligt ansvarigt väsen. Ur en synpunkt sett är det just denna människouppfattning, som betingar accentueringen av syndens skuldkaraktär. Utan ansvarsskyldighet ingen skuld. Bakom synduppfattningens grundbegrepp tillräknande, skuld, juridisk ståndpunkt dölja sig begreppen samvete, plikt, ansvar. Om den andra polen skall senare utförligt talas.

På vad sätt sammanhänger denna synduppfattning med försoningsläran? Till en början kan påpekas, att Landgren i varje fall uttryckligen poängterat, att ett sammanhang verkligen föreligger mellan människouppfattningen och försoningsläran i allmänhet. »Menniskan må vara pånyttfödd eller opånyttfödd, en ängel eller en djefvul, en inför Gud ansvarig personlighet är hon i alla händelser enligt christendomens lära. Vill man veta, hvarföre christendomen så lifligt försvarar försoningsläran, under det att pantheismen anfaller den, så ligger orsaken klart och tydligt i denna olika grundåsigt af menniskonaturen.»[1] Föreligger ett sammanhang också mellan skuldtanken och den objektiva försoningsuppfattningen? När Landgren vill fastslå de fakta, som göra en objektiv försoning nödvändig, så är det andra, som han härvid pekar på, just skulden. Synden medför icke blott disharmoni, utan ansvarighet och skuld, som måste utplånas.[2] I synden ligger något demoniskt, som skakar samvetet och stänger vägen till Gud. Därför söker syndaren icke hjälp hos sig själv. Gräver han i sin egen ande, finner han enbart ämnen till förtvivlan.[3] Mot bibelteologin hävdar Land-

[1] Ib., s. 239.

[2] Grunddragen till läran om Gud, s. 107.

[3] Grunddragen till läran om rättfärdiggörelsen, s. 95 f.

gren, att Paulus i Rom. 1—5 ställer sig på en juridisk ståndpunkt. Ansvarsskyldigheten inför Gud räknas som centrum och höjdpunkt i allt vad sedlighet och religion heter; försöket att »halka undan räkenskapen inför Gud» tyder på falsk religion. Det är därför, som syndaskulden äger en sådan makt att stänga vägen mellan människa och Gud. »Deraf nödvändigheten för Christus att *borttaga lagens förbannelse, i det han blef en förbannelse för oss*.»[1] I ett annat uttalande, adresserat direkt till Myrberg, kommer sammanhanget kanske ännu tydligare till uttryck. »Kyrkoläran nöjer sig aldrig med att framställa synden såsom en brist, utan såsom ett nefas, såsom en förbannelse. Derföre ropar hon af öfverfullt hjerta efter försoning, under det att de bekännelser, som i synden endast se en ofullkomlighet, icke känna något behof af en sådan syndaskuldens aflyftning utan först och sist ropa på mera lif! lif!».[2] I argumentationen mot Waldenström återkommer samma tankegång i någon annan variation. Att anse samvetet vara känsla av harmoni och försoningen lika med denna harmonis återställande är en okristlig åsikt. »Ty är samwetet ingenting annat än en känsla af harmoni, så är synden blott ett missljud, som wisserligen må wara obehagligt, men skuld och straff kan den då icke hafwa till påföljd. Och den, som blifwer slagen, bestulen eller beljugen, är ej nöjd med denna musikaliska förklaring. Han har owilkorligt anspråk på redligt och ärligt bemötande, han säger ej till den brottslige: du har dåligt öra eller klen smak, utan: *du är en skurk*. Samwetet är medwetande af answarighet och skuld (Ascham), och försoning är denna skulds borttagande.»[3] Vad Waldenström icke reflekterat över, är att det finns tvenne slags orenlighet, som måste bort för att kristet liv skall kunna uppstå. Först måste alla begångna synders orenlighet bort, ty jag är ansvarig för alla dessa synder. Det förflutna syndalivet må vara förflutet. »Men skulden och answaret hwilar fortfarande

[1] TT 1865, s. 242.

[2] Grunddragen till läran om rättfärdiggörelsen, s. 140.

[3] Om Försoningen, s. 25.

på mig. Det är denna skuld, detta answar, som försoningen skall borttaga.» Först som frukt därav tillkommer, att Gud sänder sin Ande i syndarens hjärta, som »dödar syndens lif i mig».[1]

Med ledning av det anförda kan sammanhanget mellan synduppfattningen och försoningsuppfattningen hos Landgren omskrivas sålunda. Hos Waldenström och Myrberg fattas synden primärt i sikte såsom förvänd livsriktning. Synden är i första hand en inre demoraliserande makt i människan. Försoningen, som siktar till rättelse av detta missförhållande, måste därför följdriktigt bliva ett handlande, som har det mänskliga subjektet till syftpunkt. Felet med denna försoningstanke är, menar Landgren, att den bygger på en felaktig synduppfattning. Så sant som människan är ett inför Gud ansvarigt väsen, är nämligen syndens skuldkaraktär den aspekt, som tonvikten måste falla på. Synden är »öppen» omedelbart mot Gud. Gud tillräknar synden. Synden medför skuldförhållande till Gud. För den mänsklighet, som genom synden lastat skuld över sig, måste i enlighet härmed den avgörande frågan bliva, hur detta objektiva datum skall kunna borttagas eller förändras. Försoningen är s. a. s. Guds svar på denna fråga. Realiserad är denna försoning genom Jesus Kristus. Sättet, på vilket den utföres, är härvid icke det väsentliga. Det avgörande är i stället, att försoningen, som skall avlägsna skulden, icke omedelbart riktar sig hän mot människan, som lever syndens liv, utan mot Gud, som tillräknar skulden och infordrar den. Det är ett objektivt, gudomligt förhållande, som först och sist måste »ändras». Först därefter kan det faktiska missförhållandet i människan ändras. Vad Kristus gjort för oss är huvudsaken.

Frågan, varför det ändock icke varit möjligt för Gud att med förbigående av skulden och dess fordringar direkt vända sig mot syndens tillvaro och välde i människan, må tills vidare anstå. Däremot bör redan här antydas, att ehuru Landgrens

[1] Ib., s. 18 f.

försoningsuppfattning icke först och främst tager sikte på syndens herravälde i människan, den långt ifrån lämnar denna fråga obeaktad. Både skulden i samvetet och smittan i sinnelaget måste bort.[1] Emellan betoningen av den objektiva försoningen och frågan om övervinnandet av syndens herravälde i människan råder i själva verket ett intimt sammanhang, som framdeles skall visa sig.

Den primära synpunkten är emellertid nyordnandet av ett objektivt förhållande. I enlighet härmed är försoningsläran icke i första rummet att förstå såsom svaret på frågan, hur vårt syndaliv skall kunna förvandlas till rättfärdighetsliv, utan på frågan, hur det skuldtyngda samvetet skall få trygghet, visshet om att Gud är syndaren nådig. Vad Kristus gör i människan — livsmeddelelsen, levernets rättfärdighet — allt detta är nämligen, säger Landgren i skriften mot Waldenström, successivt och ofullkomligt, ty det hindras av den köttsliga naturens motstånd. Försoningen däremot, vad Kristus gör »för människan genom sig sjelf», är fullkomligt och giver samvetet trygghet.[2] Påpekandet skulle lika väl kunna ha gjorts i någon av uppgörelserna med Myrberg. Den objektiva nöden kräver objektiv visshet. Och objektiv visshet kan grundas endast på någonting utom människan. Just skuldens egenskap att vara ett objektivt hinder för det personliga förhållandet mellan människa och Gud och Gud och människa är det, som ligger bakom den försoningsuppfattning, där en »ändring» av Guds bedömande av mänsklighetens religiösa situation är det avgörande.

För Landgren är rättfärdiggörelsen icke en livsmeddelelse, utan en Guds domshandling, ett personligt omdöme om syndaren, tillämpandet på den enskilde av den nåd, som försoningen bragt i ljuset. Med den förvärvade nåden delar alltså den tillämpade nåden egenskapen att vara ett objektivt datum »i Guds sinne». Till sin art beskrives den såsom forensisk, imputa-

[1] Grunddragen till läran om Gud, s. 86.
[2] Om Försoningen, s. 6. Jfr även s. 33.

tiv och personlig. Som tidigare antytts har Landgren också satt denna sin uppfattning av rättfärdiggörelsen i samband med syndfrågan. Hur är detta sammanhang närmare tänkt?

När Landgren beskriver, hur människan står inför Gud såsom en gäldenär, oförmögen att betala sin skuld, så har han därmed karakteriserat den andliga situation, som människan befinner sig i före rättfärdiggörelsen. Alltjämt är det syndens objektiva sida, som är den avgörande. Skuldfrågan är den, som först måste lösas. För katoliken och idealisten däremot har skuldfrågan intet intresse. Här sätter man likhetstecken mellan samvete och livsgemenskap, och detta återspeglas också i deras falska föreställningar om rättfärdiggörelsen såsom en livsmeddelelse.[1] Såväl katoliker som reformerta tänka sig innerst frälsningen »mindre som en juridisk än som en *medicinsk* handling». Varför? »Det är egentligen i första hand icke fråga om borttagande af menniskans brott och skuld, utan botande af menniskans iråkade sjukdom.»[2] Tanken på brottet som en själssjukdom och försoningen som en livsmeddelelse »förutsätta och beledsaga hvarandra ömsesidigt». Den lutherska kyrkan däremot bevarar »genom sin strängt juridiska uppfattning af rättfärdiggörelsen skuldmedvetandet vid den betydelse som skrift och samvete gifver vid handen».[3] Människan behandlas i rättfärdiggörelsen icke som en sjukling, som får nytt liv, utan som en brottsling, och brott botas som bekant icke på samma sätt som sjukdom.[4]

Sammanhanget är således detta. Är synden ett missriktat subjektivt liv, så blir rättfärdiggörelsen lika med meddelandet av nytt, hälsobringande liv. Är däremot synden skuld, d. v. s. en av Gud tillräknad storhet, som objektivt stör det personliga umgänget mellan honom och människan, så blir nådens tillämpning på den enskilde lika med en »ändring» i Guds tillräknande. Rättfärdiggörelsen får personlig och forensisk karaktär.

[1] Jfr Grunddragen till läran om helgelsen, s. 36.
[2] Grunddragen till läran om dopet, s. 47.
[3] Ib., s. 56. [4] Ib., s. 57.

Att skuld- och brottfrågan står i centrum återspeglas emellertid icke blott i fråga om rättfärdiggörelsens gudomliga sida utan också i fråga om den mänskliga. Människan framstår nämligen icke såsom »ett sjelflöst käril», där nåden mottages, utan som en person, som är skuldbelastad, men erkänner skulden och griper efter nåden.[1] Trons sammanhang med syndfrågan får här sin naturliga ram. Tron är icke först och främst fröet till eller principen för ett nytt liv, som nedlägges i själen, utan en personlig akt, gripandet om det objektiva, Guds omdöme om syndaren. Varför? Människan är icke en för sin sjukdom oansvarig sjukling, som passivt mottager läkemedlet, utan en ansvarig brottsling, som söker och griper efter nådesanbudet.

Såväl försoningen som dess individuella tillämpning ha karaktären av objektiva skeenden hos Gud, icke subjektiva processer i människan. I båda fallen beror detta på att skuldfrågan endast genom ett dylikt objektivt skeende kan lösas. Endast genom denna sin egenskap kan nåden också skänka säker frälsningsvisshet. Liksom i försoningsfrågan är Landgren också i rättfärdiggörelsefrågan mån om att hävda nådens fullkomlighet och tillförlitlighet. »Känslorna äro ofullkomliga, föreställningarne äro ofullkomliga, tron är ofullkomlig, ingifvelsen är ofullkomlig, kort sagdt, allt hvad Anden verkar i hjertat är ofullkomligt; men vår rättfärdiggörelse kan icke vara ofullkomlig, derföre grunda vi densamma på ett gudomens verkningssätt som ligger vida djupare än i själens egna åskådningar.»[2]

Till sist något om ordningen mellan rättfärdiggörelsen och helgelsen, mellan syndaförlåtelsen och det nya livet. Frågan, varför rättfärdiggörelsen härvid måste vara det principiellt föregående, är genom det sagda redan besvarad. Synden är först och främst skuld, och skuldfrågan löses just genom den objektiva försoningen och den forensiska rättfärdiggörelsen. Men synden är också smitta i sinnelaget. Hur borttages denna? Enligt Landgren råder härvid ett nödvändigt sammanhang.

[1] Ib., s. 70. Jfr TSvK 1851, s. 103.
[2] TSvK 1851, s. 104.

Just därigenom att skuldfrågan löses först, skapas verkligen möjlighet för syndens utdrivande och det nya livets grundläggande. Först försoningen åstadkommer, att vi komma i det förhållandet till Gud, att vi kunna föra ett heligt leverne, poängterar Landgren mot Waldenström.[1] Och mot Myrberg påpekas uttryckligen, att syndens makt i hjärtat omöjligen kan tillintetgöras, om icke skulden först är utplånad.[2]

Sammanhanget är närmare bestämt följande. Ju känsligare samvetet är, desto tyngre känns skulden, och desto större blir behovet efter förlåtelse.[3] Och förlåtelsen är alls icke återställandet av en »physiologisk lifsfunction», utan av »ett hjertligt och spegelblankt barnaförhållande mellan själen och Gud».[4] Innan detta skett, är helgelse icke möjlig, så sant som »det är en psychologisk omöjlighet att älska den person, hvars vrede man fruktar».[5] Förrän förhållandet till Gud är »spegelklart», är det omöjligt för oss att älska honom och därför att hålla hans bud. »Häraf följer med sträng nödvändighet att, som lefvernets helgelse icke är möjligt utan kärleken till Gud, och kärleken till Gud icke är möjlig utan syndernas förlåtelse, så är *lefvernets helgelse icke heller möjlig utan syndernas förlåtelse.*»[6] Meningen är innerst den, att så sant som skulden inför Gud, för vilken vi äro personligen ansvariga, är vår största nöd, lika visst giver först Guds nya personliga inställning till denna fråga de psykologiska betingelserna för den subjektiva livsriktningens förnyelse.

Tidigare har anmärkts, att syndens karaktär av skuld grundar sig på ett subjektivt förhållande, friheten. Vidare har påpekats, att skulden för Landgren icke är identisk med ett rent subjektivt skuldmedvetande. Här är i själva verket den punkt,

---

[1] Om Försoningen, s. 37.
[2] Grunddragen till läran om rättfärdiggörelsen, s. 95.
[3] Ib., s. 54.
[4] Ib., s. 60.
[5] Ib., s. 54. Jfr TT 1865, s. 242.
[6] Grunddragen till läran om rättfärdiggörelsen, s. 51.

där en för Landgren utomordentligt dominerande tanke kan införas, en tanke, som i hela utredningen om skulden ständigt liksom skymtat i bakgrunden, som en tyst förutsättning, tanken på Guds lag. Utan denna tanke skulle både skuldfrågan och försoningsfrågan komma i halv och därför felaktig belysning.

När Landgren argumenterar ut ifrån tanken på ansvarighetskänslan och skuldmedvetandet, så kan man understundom tro, att han rör sig på ett rent immanent plan. Så är emellertid icke fallet. I själva verket är samvetet och ansvarighetskänslan till hela sin existens beroende av det objektivaste av allt objektivt, den gudomliga lagen. Skuldmedvetandet är endast reflexen av den objektiva skulden, som vilar hos Gud.

Under rubriken Guds vilja är livets lag[1] utreder Landgren närmare sedelagens begrepp. Å ena sidan är sedelagen den gudomliga viljans regel, å andra sidan dess produkt.[2] I Bibeln framställes den såsom en Guds befallning, vars överträdande medför ofärd.[3] Dess speciella karaktär är alltså den obetingade fordran, som refererar till pliktens begrepp. Sedelagen är icke, såsom idealisterna mena, en beskrivning på sättet för den sedliga kraftens faktiska verkande[4], utan dess speciella karakteristicum är ett du skall.[5] Att detta objektiva har ovillkorligt bindande kraft för människan, beror emellertid vidare på att människan igenkänner denna lag som sitt eget samvetes lagstiftning. Sedelagen är ett förbund mellan Gud och människa.[6] Inom människan lever sedelagen, försåvitt hon tvingas av den i samvetet. Över människan svävar sedelagen, försåvitt den icke är hennes produkt utan henne given från himmelen.[7]

Att människan har ett samvete och är en ansvarig person, sammanhänger alltså med att hon är bunden och förpliktad vid Guds objektiva och ovillkorligt fordrande lag. Det förhåller sig icke så, att den gudomliga lagen är reflexen och produkten av ett subjektivt förhållande, ansvarighetskänslan, utan så,

[1] Grunddragen till läran om helgelsen, s. 3.
[2] Ib., s. 18. [3] Ib., s. 21. [4] Ib., s. 9.
[5] Ib., s. 10. [6] Ib., s. 12 f. [7] Ib., s. 19.

att ansvarighetskänslan är återspeglingen av en objektivt giltig, av Gud meddelad lag. Samma förhållande gäller också skuldmedvetandet. Skuldmedvetandet är reflexen av Guds tillräknande av synden. Men själva denna syndens tillräknelighet, trons »ögonsten», varpå beror den? Just på Guds egenskap att vara lagens Gud och syndens egenskap att vara brott mot denna förpliktande lag. Skulden sammanhänger på det närmaste med lagen.

I Landgrens gudsbild har tanken på lagen och därför på rättvisan och straffet en framträdande plats. Att Gud är helig betyder, att han är den evige laggivaren, sedelagens upphov och beskyddare.[1] Och med Guds rättfärdighet menas först och främst, att han är lagens omutlige övervakare och verkställare.[2] Guds straffdom över synden förkunnas snart sagt på varje blad i Skriften. Det sentimentala talet om »en honungsljuf Christlig kärlek, som aldrig skulle veta af något straff, är väl egnadt för salongerne», men bibliskt är det icke.[3] Den gudomliga, absoluta helighetslagen, dess enhet och okränkbarhet, är i själva verket grundvalen för hela den bibliska uppenbarelsen.[4] Att göra lagen till ett elastiskt ideal, som kan skruvas upp eller ner »som strängarne i ett piano allt efter beskaffenheten af den accompagnerandes förmåga» är däremot en lagförfalskning, som tillhör den pelagianska teologin.[5]

Med denna inställning är det tydligt, att Landgren måste vända sig mot tanken, att fiendskapen mellan Gud och människa i själva verket endast är en fiendskap från människans sida. Att förneka den gudomliga vedergällningen och straffande rättfärdigheten, d. v. s. Guds vrede, är detsamma som att förneka både Gud och samvetet.[6] I detta sammanhang finner

---

[1] Grunddragen till läran om Gud, s. 78.
[2] Ib., s. 80.
[3] Ib., s. 83.
[4] Grunddragen till läran om rättfärdiggörelsen, s. 45.
[5] Ib., s. 44.
[6] Ib., s. 119.

Landgren särskild anledning att vända sig mot Waldenström. Är det sant, som Waldenström menar, att Gud endast vredgas på synden, men på syndaren endast i den meningen, att denne drabbas av Guds vrede över synden? Landgren svarar: Guds vrede drabbar icke begreppet synd utan den faktiska synden, men denna är till, först när den upprinner i syndarens hjärta. Waldenströms distinktion skulle, om den toges efter orden, leda till orimliga konsekvenser.[1] För övrigt är det ganska svårt att inse den faktiska skillnaden på de båda satserna: konungen lät halshugga en älskad undersåte, och: konungen lät ej halshugga honom, utan lät honom endast drabbas av bödelns svärd.[2] Vidare, hur förhåller det sig med Waldenströms tal om Guds oföränderlighet? Är Gud oföränderlig kärlek, så är, menar Landgren, steget icke långt till »*den allmänna välwiljans religion*», d. v. s. den rena rationalismen. Hur kan man för övrigt tala om syndaförlåtelse, om ingen ändring funnes i Guds kärlek?[3] Men nu finns det faktiskt en föränderlighet i Guds handlande, och detta därför att Gud är levande personlighet »med *en wilja, ett beslut, en handling*, hwari kärlek eller wrede är driffjädern, allt efter som menniskan lyder eller motstår hans kärleksfulla kallelse». Denna föränderlighet är det oföränderliga i Guds sinne.[4]

Gud är för Landgren lagens omutlige väktare och verkställare. Därför tillräknar Gud synden och straffar den. Därför är syndens objektiva sida, dess skuld och straff, syndens första och största onda. Råder nu ett nödvändigt sammanhang mellan skuldtanken och försoningens riktning mot Gud, med syfte att nyordna ett objektivt-gudomligt förhållande, så måste också, på grund av sammanhanget mellan lagen och skulden, ett sammanhang mellan lagen och försoningens objektiva syftning vara förhanden. Att ett sådant sammanhang föreligger, har

[1] Om Försoningen, s. 16 f.
[2] Ib., s. 14.
[3] Ib., s. 38.
[4] Ib., s. 16.

Landgren också uttryckligen påpekat. »Det bibliska begreppet om försoning står eller faller med begreppet om Guds vrede.»[1] Just därför att kyrkan slår vakt om den gudomliga lagskipningen, gör den också gällande, att först Kristi tillfyllestgörelse kan försona synden.[2] En helighetslag, som icke har några påföljder, vore ett gyckel och ingen verklig lag. Därför hävdar kyrkan, att ingen syndaförlåtelse gives utan försoning.[3]

Hur är detta sammanhang närmare tänkt? När Landgren uppräknar de fakta, som göra en objektiv försoning nödvändig, så är det första, som härvid omnämnes, Guds absoluta helighet, som gör, att ingen kan komma i livsgemenskap med honom, som icke är absolut rättfärdig och helgad.[4] Just detta kände reformatorerna. För dem var lagen icke ett elastiskt ideal utan en lag, omgiven av Sinais åskor och lika djupt grundad som Guds eget oföränderliga väsen. »Vid anblicken af en sådan den yttersta skärfven fordrande sedelag kunde deras samveten icke trösta sig och grunda sina synders förlåtelse och sin rättfärdighet inför Gud på ett så, oaktadt sitt relativa värde, skört och föränderligt ting, som troslifvets rättfärdighetsriktning i deras hjerta.»[5] Från människans synpunkt är m. a. o. sammanhanget det, att hon inför den obönhörligt och absolut fordrande lagen måste inse sin egen totala oförmåga att uppfylla fordringarna. Men fordringarna måste dock uppfyllas. Detta framgår, om man s. a. s. betraktar saken från Guds synpunkt. Försoningen, som är syndaförlåtelsens förutsättning och därför även livets och salighetens, är, menar Landgren, icke tillfredsställandet av någon personlig vrede hos Gud, »utan ett fullgörande af Guds eviga rättfärdighetslag». Sätter man intet värde på denna lag, så saknas också behovet

---

[1] TSvK 1851, s. 87. Jfr Grunddragen till läran om rättfärdiggörelsen, s. 106.

[2] Grunddragen till läran om rättfärdiggörelsen, s. 22.

[3] Ib., s. 38.

[4] Grunddragen till läran om Gud, s. 107, Grunddragen till läran om rättfärdiggörelsen, s. 95.

[5] Grunddragen till läran om rättfärdiggörelsen, s. 49.

av försoning. Men lagen är icke någonting, som kan tummas och skruvas på hur som helst. »Dess fordringar äro eviga och oföränderliga.»[1] Gud är icke någon privat person, som kan handla efter privata tycken, utan en offentlig person, himlarnas konung och helighetslagens omutlige väktare, och synden är icke heller någon ensak mellan tvenne privata personligheter, som kan behandlas efter deras godtycke. Själva rättvisans grundvalar skulle skakas, om exempelvis en konung av någon enskild övertygelse om brottslingarnas bättring skulle börja frigiva rövare och mördare. I enlighet härmed är det icke av hjärtlöshet eller inbilskhet, som kyrkoläran bekänner den objektiva försoningens nödvändighet, utan i stället på grund av känslan av den skuld, som vilar över oss och våra medmänniskor.[2] Av samma skäl är det i grund felaktigt att säga, att det vore Gud värdigare att förlåta endast av sin barmhärtighet utan lösen och tillfyllestgörelse.[3] Gud skulle då likna en konung, som stiftade de bästa lagar för sitt folk, men hade till princip att aldrig tillämpa dem, i förtröstan på brottslingarnas förbättring.[4]

En försoning, som riktar sig hän mot Gud och vars syfte är att borttaga skulden, är alltså nödvändig därför att lagen, som tillräknar synden som skuld, behåller sina fordringar, ända tills de blivit inlösta, och i annat fall låter straffdomen vila över

---

[1] Uttalanden öfver kyrkliga frågor, s. 29. Att försoningen icke betyder, att Gud får någon personlig nyck eller någon hämndgirighet tillfredsställd, är Landgren särskilt angelägen att betona. När kyrkolärans motståndare hävda, att den gamla försoningsläran icke kan öva inflytande på *»den religiösa odlingen»*, därför att den hos Gud inlagt all den nyckfullhet och hämndgirighet, som tillhör hedendomens gudar, så är detta rent missförstånd, ty kyrkan grundar i stället försoningen på den absoluta helighetslagens okränkbarhet. Grunddragen till läran om rättfärdiggörelsen, s. 91 f. Som en av reformationens huvudförtjänster i fråga om försoningsläran angives också framhållandet av försoningen såsom tillfredsställande av Guds rättvisa. Ib., s. 124.

[2] Ib., s. 142 f.

[3] Om Försoningen, s. 22 f.

[4] Ib., s. 24.

de skyldiga.[1] Försoningen i angiven objektiv mening är beroende av synduppfattningen, men denna förstås först då rätt, när den belyses ovanifrån av Guds lag. Först i ljuset av Guds lag blir den landgrenska försoningsläran rätt fattad. I dessa båda frågor, skulden och lagen, skiljer sig Landgrens uppfattning från Myrbergs och Waldenströms. Därför står han också som målsman för en helt annan uppfattning i försoningsläran än dessa, en uppfattning, som i stället i det väsentliga är den beckmanska lik.

För att ytterligare belysa förhållandet till Myrberg och Waldenström och samtidigt giva svar på en tidigare framkastad fråga vilja vi slutligen närmare precisera en tanke, som ovan anförts. Sedan Landgren på ett ställe understrukit tanken på Guds straffande rättvisa, så fortsätter han sålunda: »Häraf följer, att menniskans förlikning med Gud icke heller är möjlig med mindre än, att Guds misshag till menniskan undanrödjes.»[2] Härtill skulle Myrberg kunna svara, att detta också vore hans uppfattning. När människan använder sig av den anstalt, som Gud grundat till syndens utdrivande, så avtager, allt under hennes framskridande i tron, Guds misshag och straffande. Men uppenbarligen är detta icke Landgrens tolkning av den anförda meningen. Landgrens tolkning är i stället denna: först ett objektivt borttagande av Guds misshag genom skuldens avlyftande, därefter förlikning från människans sida försåvitt hon tror. Frågan, som här inställer sig, är den, vad det är som s. a. s. hindrar Gud från att med förbigående av sina skuld- och straffordringar träffa anstalter till människans befrielse från syndens liv och herravälde, varigenom skulden och straffet kanske så småningom, allt efter människans framsteg i helgelse och nytt liv, skulle kunna avskrivas. Landgrens svar

[1] Det är i viss mån ägnat att förvåna, att Landgren, som så starkt framhävt Guds straffande rättvisa, ägnat så föga uppmärksamhet åt försoningens egenskap av mot Guds straffordringar svarande straffbärande. Tanken på skuld, lösen och betalning är genomgående den dominerande.

[2] Grunddragen till läran om rättfärdiggörelsen, s. 121.

är, att så länge lagens fordringar äro oinlösta, måste Gud såsom lagens Gud göra dem gällande, och lika länge stå de i vägen för vårt barnaförhållande till Gud. Och lagen fordrar inlösen ända till sista skärven. Eller, för att begagna Landgrens egna ord, det finns ingen närvarande helighet, som kan utplåna skulden för ett förflutet syndaliv.[1] Icke ens den allvarligaste bättring är på något sätt en upprättelse av lagens kränkta majestät. »Men en finnes i himmelen, som genom sin död upprättat lagens majestät . . . Genom honom hafwa wi en fri tillgång till Fadern.»[2]

Hos Myrberg är lagen relativiserad, hos Ignell är den »pedagogiserad», hos Waldenström har den överhuvudtaget ingen avgörande betydelse för försoningslärans problematik. För Landgren är lagen juridisk i vedergällande bemärkelse. Straffordran måste uppfyllas, skulden måste betalas. Att detta har skett är vad försoningsläran vill säga.

MARTIN JOHANSSON.

Ur flera synpunkter kan det vara lämpligt att avsluta undersökningen av uppgörelsen om försonings- och rättfärdiggörelseläran med en framställning av Johanssons uppfattning. Någon utförligare uppgörelse med Myrberg i dessa frågor finns visserligen icke, ej heller något meningsutbyte med Waldenström om dennes ståndpunkt omkring år 1873. Ett ganska kraftigt angrepp mot Waldenström levererade Johansson visserligen i Teologisk Tidskrift år 1871[3], men detta gäller Waldenströms ståndpunkt på ett tidigare stadium än det som här kommer i fråga. Däremot lät Johansson i Teologisk Tidskrift år 1884 och 1887 publicera några ur sina föreläsningar hämtade tankar i försoningsfrågan, och i mer och mindre förtäckta ordalag möter

[1] Jfr Om Försoningen, s. 33.
[2] Ib., s. 24.
[3] TT 1871, s. 69 ff.

här genomgående ett ställningstagande såväl till Myrberg som till Waldenström. Ändamålet med sina uppsatser angiver Johansson också vara att med hänsyn »till några af de ensidiga och derföre vilseledande försoningsteorier, hvilka i äldre och nyare tid blifvit framstälda, meddela de allmännaste grunddragen af den åskådning i fråga om menniskans försoning med Gud, hvilken i nya testamentet blifvit uttalad».[1] Framför allt äro dock Johanssons uppsatser på grund av den exakta och metodiskt ordnade framställningen väl ägnade att giva inblick i den konfessionella teologins position. Särskild hänsyn kan också tagas till att Johanssons tankar äro formulerade efter de första svåra brytningarna mellan den kyrkliga teologin och Waldenström.

Sin ståndpunkt sammanfattar Johansson i fyra teser. Den första lyder: »*Guds kärlek har i Kristus Jesus åvägabragt en försoning mellan Gud och människan.*»[2] Denna tanke har, framhålles det, icke betonats tillräckligt av »våra äldre dogmatiker», icke erhållit den primära och genomgående betydelse, som tillkommer den.[3] Och ändock är ju redan i sådana ställen, som tala om Kristi sändning, utsagt, att det är Guds kärlek, som tagit initiativet till försoningen och utfört densamma.[4] Hur är då härledningen ur Guds kärlek att närmare förstå? Säkert är i varje fall, att den som för kärlekens skull utesluter Guds straffande rättfärdighet vid försoningsverket icke står i överensstämmelse med den bibliska åskådningen, där Guds rättfärdighet och människans skuld äro grundbegrepp.[5] Problemet rör frågan om den gudomliga kärlekens och rättfärdighetens ställning och betydelse vid försoningen. För Johansson gäller det härvid att undvika både splittring och identifikation. Svaret blir då, att kärleken föranstaltat försoningen, men då

[1] TT 1884, s. 276. Jfr TT 1887, s. 257.
[2] TT 1884, s. 249, TT 1887, s. 258.
[3] TT 1887, s. 258.
[4] TT 1884, s. 249.
[5] TT 1887, s. 259.

denna kärlek verkar i samband med rättfärdigheten, så har försoningen endast på så sätt kunnat komma till stånd, att rättfärdighetens krav blivit tillfredsställda genom gottgörelse.[1]

Men om nu Guds kärlek blir både försoningens initiativtagare och resultat, om Gud blir både försoningens subjekt och objekt, hur skall detta fattas? Just denna dubbelhet är sanningen. Guds kärlek icke bara föranstaltar försoningsoffret, utan bringar också »sig sjelf till offer åt sig sjelf».[2] Kristi strafflidande visar ingalunda, att Guds kärlek nu upphört, utan tvärtom storheten i denna kärlek. Så stor är verkligen Guds kärlek, att den icke skyr att underkasta sig detta offer, som synden gjort nödvändigt.[3]

Jämför man Johanssons uttalanden med Beckmans och Landgrens, så framgår, att den förstnämnde i ett avseende skiljer sig från de båda övriga. Förskjutningen består icke däri, att Johansson skulle ha infört en tanke, som saknas hos de båda övriga, utan däri, att en synpunkt, som hos de sistnämnda visserligen förekommer men står s. a. s. i skymundan, hos Johansson eftertryckligt betonas. Och denna synpunkt är ingenting mindre än att Guds kärlek i Kristus är det städse handlande subjektet i försoningen. Subjektsfrågan har hos Johansson fått dominerande plats. Att försoningen har riktning mot Gud ändrar ingenting häri.

Här är icke platsen att avgöra frågan, huruvida denna tonviktsförskjutning bör ses med meningsutbytena med Waldenström som bakgrund. Att så är fallet torde dock ligga nära tillhands att antaga.

Vad Johansson i den andra och tredje tesen har att säga, ligger i stort sett i linje med Beckmans och Landgrens uppfattning. »*Genom den i Kristus åvägabragta försoningen har det skuldförhållande, i hvilket menskligheten stod till Gud, blifvit häfdt.*»[4] Vidare: »*Försoningen har kommit till stånd derigenom, att Kristus ej blott i allmänhet såsom den rättfärdige trädt i de*

[1] Ib., s. 261. [2] Ib., s. 264, [3] Ib., s. 265.
[4] TT 1884, s. 251, TT 1887, s. 267.

orättfärdiges ställe, utan äfven i lydnad lidit våra synders straff, döden.»[1] Skuldtanken och lagtanken sätta helt sin prägel på uppfattningen av försoningens syfte och sättet för dess utförande.

I förbigående må här anmärkas, att om det är troligt, att striderna om Waldenströms försoningslära övat inflytande på Johanssons åskådning, så är det i varje fall säkert, att han i ett annat avseende söker göra rättvisa åt en tanke, som mött hos Rydberg och Nyblæus: tanken på Kristus som central- och idealmänniska. Att Kristus i sin person sammanfattar allt vad människa heter, kastar nämligen ljus över möjligheten till hans ställföreträdarskap. Därför att han är centralmänniska, är det möjligt, att hans försoningsverk kan komma mänskligheten tillgodo. Kraften och giltigheten av hans verk möjliggöres av hans gudom.[2]

Fjärde tesen lyder: »*Mensklighetens försoning med Gud innebär och hennes befrielse från synden, döden och djefvulen.*»[3] Enligt Nya Testamentets sätt att se är försoningen en seger över synden, döden och djävulen.[4] Denna seger skall emellertid icke tänkas som något fristående vid sidan av skuldens borttagande, utan som något i detta inneslutet. Sammanhanget är följande. Synden, döden och djävulen äro ytterst uttryck för Guds domsvilja. Mänsklighetens träldom under dessa makter är det straff, som Gud för sin vredes skull pålägger. Men när nu skulden och straffskyldigheten hävas genom Kristi försoning, så betyder detta ingenting mindre än att de bojor, som mänskligheten är fastlåst vid, sönderbrytas eller avlyftas.[5]

Utan tvivel är det ganska betecknande, att denna tanke på försoningen som en seger över träldomsmakterna, vilken hos Beckman och Landgren endast förekommer mera antydningsvis,

---

[1] TT 1884, s. 260, TT 1887, s. 273.
[2] TT 1884, s. 271 f.
[3] Ib., s. 272, TT 1887, s. 356.
[4] TT 1884, s. 272 ff.
[5] TT 1887, s. 358 f.

framhålles av en teolog, som uttryckligen betonat, att försoningen trots syftningen mot Gud ytterst är ett Guds verk till mänsklighetens fromma. Försoningen som ett tillfredsställande av Guds rättfärdighets fordringar innebär samtidigt mänsklighetens förlossning. En principiell ändring sker i den syndiga mänsklighetens faktiska läge.

I centrum, tanken att försoningen har primär relation till skulden och lagen och därför har syftning mot Gud, mötas Beckman, Landgren och Johansson. Å andra sidan är Johanssons här refererade uppfattning tydligen utformad så, att den innesluter och därmed bryter udden av tankar, som oppositionsvis framhållits mot kyrkoläran.

Slutligen må anmärkas, att när Johansson ställer frågan efter möjligheten till Kristi ställföreträdarskap och besvarar den med hänvisning till beskaffenheten av hans mänsklighet, och när han ställer frågan efter möjligheten till den Guds kärlek, som tager sig uttryck i försoningsverket, och besvarar den med hänvisning till en särskild beskaffenhet hos människan, nämligen att hon icke helt slitit föreningsbandet med Gud[1], så ligger detta i linje med det intresse för det mänskligt möjliga, som i föregående avdelning påvisats såväl i principfrågorna som på enskilda läropunkter i Johanssons teologi.

[1] Ib., s. 262 f.

Kap. 6. Slutord.

Precisering av lärostridernas teologiska problemläge.

I de föregående avdelningarna har på några väsentliga punkter i trosläran klarlagts den position, som några av de mer framträdande teologiska riktningarna i uppsvensk teologi under 1850–70-talen intogo. Framställningens syfte har dock icke endast varit ett rent klarläggande av vad vissa riktningar menade och icke menade om några bestämda läror. Syftet har i stället varit att lägga framställningen så, att den kunde giva svar på en bestämd fråga. Denna fråga har gällt själva det innersta konfliktläget eller problemläget, som döljer sig bakom de olika riktningarnas strider om kristologin, försoningen och rättfärdiggörelsen. Finns det någon möjlighet att med utgångspunkt från motsättningarna i de olika lärofrågorna tränga fram till någon punkt, där motsättningen har sin innersta rot? Vilken mer djupgående motsättning döljer sig bakom de olika sätten att fatta Kristi person och verk? Vilken olikhet i grundtanke eller grundsyn äro de olika lärostriderna uttryck för?

Någon fullständig resumé av de svar, som tidigare under framställningens gång givits på dessa frågor, åsyftas icke här. Endast några preciseringar äro av nöden.

Undersökningen har för det första visat, att motsättningarna i läran om Kristi person bottna i en fundamental olikhet i själva uppenbarelsesynen. För det andra har det visat sig, att motsättningarna i fråga om rättfärdiggörelse- och försoningsläran bottna i olikheter i uppfattningen av synden och lagen. Frågan, som åsikterna i förra fallet innerst bryta sig om, är hurudan den andliga rörelse är, som betingar människans möte

med Gud. Den fråga, som det i andra fallet innerst rör sig om, är hur människan skall komma i ett rätt förhållande till Gud. I båda fallen kan man alltså säga, att konfliktläget innerst är divergenser i uppfattningen av förhållandet mellan Gud och människa.

Närmare bestämt visar debatten om kristologin följande. Oppositionsriktningen, företrädd särskilt av Ignell och Rydberg, har som grundkarakteristicum, att den sätter *människan* i betraktelsens centrum. Människans egenvärde, förnuftets, frihetens och subjektivitetens rätt är det man kämpar för. Man har funnit en ny människa, icke grundfördärvad och utblottad på alla egna resurser att finna och göra det sanna och goda, utan en människa, vars väsensdjup är fyllt av gudomligt innehåll. I grunden är människan god och sann, av gudomlig art. Genom utvecklingens lag utbildas dessa anlag till allt större klarhet och styrka. Det hör till andens väsen att utveckla sig i denna riktning. Att Kristi person med skärpa framhålles såsom rent mänsklig, är alltså ingenting att förundra sig över. Det mänskliga är ju såsom sådant av gudomlig natur. Kristus skiljer sig från den övriga mänskligheten endast däri, att det mänskliga hos honom är fullkomligt utvecklat. Därför avspeglar han också fullkomligt det gudomliga livet. Med detta betraktelsesätt har man emellertid totalt brutit med den hävdvunna kristna synen på förhållandet mellan Gud och människa. Vad man gör gällande är ett uppenbarelsebegrepp, som enklast omskrives så: det mänskliga uppenbarar det gudomliga. Mänsklighetens andliga utvecklingshistoria fram till allt större andlig klarhet är ingenting annat än uppenbarelsens egen historia, ty Guds liv är immanent i den mänskliga andens liv. Den ideala toppunkten är Jesus Kristus, ty hos honom är det mänskligt-gudomliga fullkomnat. Inga »särskilda», personliga, objektivt-gudomliga akter störa denna utvecklingshistoria. Riktningen är nerifrån uppåt, inifrån utåt, från det outvecklat mänskligt-gudomliga till det fullt utvecklade. I denna historia har också den Heliga Skrift sin plats. Frågan om dess faktiska ursprung

och dess religiösa innehåll besvaras ut ifrån det givna betraktelsesättet i fråga om uppenbarelsen.

Reaktionsriktningen, företrädd av Beckman, Myrberg och Landgren, hävdar med kraft Kristi exklusiva gudom. I mer och mindre utpräglad anslutning till de hävdvunna dogmatiska bestämningarna gör man gällande, att Kristus är produkten av ett exklusivt gudomligt handlande, inkarnationen. Hans gudom kan därför varken mätas eller förstås med mänskliga mått. Bakom de skiftande omskrivningarna och utläggningarna av denna gudom skönjes ett helt annorlunda orienterat uppenbarelsebegrepp. Svaret på människans fråga efter vägen till Gud är, att Gud själv funnit vägen och kommit till människan. Utgångspunkten är Guds objektiva och personliga engångshandlande människan tillgodo. Riktningen är uppifrån neråt. Icke människan, allra minst den gudomliggjorda människan, står i centrum för denna teologi, utan *Gud*, men icke Gud såsom en mer eller mindre orörlig bakgrund till vissa bestämda naturutvecklingslagar, utan den personlige, levande och handlande Guden. Härmed sammanhänger den avgjort pessimistiska antropologin. Människans egna möjligheter att finna Gud och komma till Gud äro obefintliga. Synden behärskar hela hennes varelse. Slutligen hävdar man här, i enlighet med uppenbarelsens art, Skriftens egenskap att äga ett ord från Gud, som skiljer den från varje annat skrivet ord, samt teologins ställning som trosvetenskap, med front mot försöken att taga utgångspunkten i det naturligt-mänskliga självmedvetandets grunddata.

Vad debatten om Kristi person mellan den ledande teologins målsmän och den liberala falangen innerst avslöjar, är tydligen ingenting mindre än tvenne motsatta ståndpunkter i fråga om själva utgångspunkten och förutsättningen för varje teologiskt meningsutbyte på den kristna religionens område. Tron på Gud i människan står emot tron på vad Gud gjort för människan. Tron på människans religiösa förmåga står emot tron på Guds vilja att själv komma till den mänsklighet, som icke kan komma ett steg på vägen till Gud.

I debatten om rättfärdiggörelsen och försoningen föreligger icke en klyfta av ovannämnda slag, som rör det specifikt kristna i grundläggande mening. Man är, Ignell undantagen, ense om kristusuppenbarelsen som ett objektivt och personligt gudshandlande med riktning från Gud till människa. Oenigheten gäller nu frågan, vad Kristus gjort för att vrida förhållandet mellan Gud och människan i rätt läge. I Kristus har Gud kommit till mänskligheten och för henne avslöjat sitt innersta väsen, men har icke i Kristus också skett någonting, som upphäver det förvända förhållandet mellan människa och Gud, som orsakats av synden?

Den oppositionella riktningen, representerad framför allt av Myrberg och Waldenström, svarar härtill, att Kristus avlägsnat detta missförhållande, därigenom att han avskaffat syndens makt och välde. Enligt Myrberg har Kristus genom sin personliga kamp och utveckling övervunnit syndens makt och framställt det rättfärdighetsliv, som Gud älskar. I princip har syndens makt härigenom knäckts. I den subjektiva verkligheten knäckes och utdrives den, när människan genom tron tillgodogör sig den anstalt eller makt mot synden, som Kristus personligen är. Också Waldenström menar, att Kristus borttagit syndens välde och därigenom lagt grunden till människans förkovran i den rättfärdighet, som Gud önskar se förverkligad. Genom tron sker detta förverkligande. Vad Kristus enligt båda utfört, är alltså en ändring i det syndiga tillstånd, som mänskligheten befinner sig i. Det principiella utförandet härav är försoningen, det faktiska förverkligandet på den enskilde är lika med rättfärdiggörelsen. Försoningen innebär primärt ändringen av ett mänskligt förhållande. Dess syftning är primärt subjektiv. Den är en gärning av Gud med riktning mot människan med syfte att skaffa bort det inommänskliga datum, som stör förhållandet mellan människa och Gud, syndens välde. Kristi verk är en direkt fortsättning av Guds väg till människan i inkarnationen.

Häremot göra kyrkolärans förespråkare, Beckman och Land-

gren, gällande ett rakt motsatt betraktelsesätt. Kristus har upphävt det förvända förhållandet mellan Gud och människa, därigenom att han betalt syndens skuld och tillfredsställt den gudomliga lagens rättvisa straffordringar. Det »principiella» utförandet härav är försoningen, den individuella tillämpningen kallas rättfärdiggörelse. Försoningens syftning är primärt objektiv, den syftar omedelbart till en »ändring» av Guds dom över mänskligheten. Rättfärdiggörelsen är lika med uttalandet av denna nya dom över den enskilde.

Bakom dessa olika sätt att fatta försoningen och rättfärdiggörelsen dölja sig tvenne olika uppfattningar av synden och lagen. För Myrberg och Waldenström kommer synden väsentligen i fråga som subjektiv makt och livsriktning. Detta herravälde, som synden utövar i människan, kan icke annat än uppväcka Guds rättfärdiga vrede. Såtillvida är synden som »inommänsklig» företeelse öppen för Gud. Men synden skapar ändock icke något »problem» i Gud. Detta i sin tur sammanhänger därmed, att den gudomliga lagen icke längre framställer skuld- och straffordringar, som till varje pris måste uppfyllas, om kärleken skall kunna överflöda. Hos Waldenström spelar tanken på Guds lag överhuvudtaget ingen avgörande roll i försoningsgärningen. Hos Myrberg har lagen relativiserats. Så har en blotta uppstått, som s. a. s. gör det möjligt för Gud att gripa sig an med syndens liv i människan, utan att straffordringarna först inlösas. Men att Gud griper sig an med synden, det betyder, att han i Kristus träffat anstalter för dess faktiska utdrivande. Och detta är just försoningen. För Beckman och Landgren däremot är synden i första hand skuld. Den är brott mot Guds lag, vilket medför straffskyldighet. Problemet att upphäva det förvända förhållandet mellan Gud och människa är här mer komplicerat, därför nämligen, att icke blott syndens liv i människan, utan också dess skuld hos Gud måste utplånas. Och härvid är utan tvivel det sista det största onda. Guds lag, som utan återvändo fordrar skuldens betalning och straffets uppfyllande för all den synd, som mänskligheten dragit över sig,

är fullständigt omöjlig att tillfredsställa för den syndiga människan. Det är därför detta problem, som Kristus först har att lösa: att bringa till stånd en ändring i Guds i lagen uttalade dom. Problemet, som först skall lösas, ligger i det objektiva. Och denna lösning är just försoningen.

I de båda lärostriderna innehas reaktionens plats av en och samma teologiska riktning, här representerad i huvudsak av samma män, Beckman och Landgren. Denna riktning är den officiellt kyrkligt-teologiska från 1850-talet. När man, med ledning av det som i de båda debatterna kommit i dagen angående denna riktning, vill söka precisera det för densamma sammanbindande och gemensamma, så är det omedelbart en fråga, som fångar uppmärksamheten. Förefaller det icke som om tanken på försoningen såsom en gudsgärning med samma riktning som inkarnationen kommer i skymundan hos denna riktning? Tjänstgör den s. a. s. icke mer som försoningsverkets yttersta förutsättning och ingenting mer? Gud föranstaltar försoningen genom att sända sin Son till människorna, men vad Sonen sedan först och främst har att lösa är ett problem, som har sin »ort» hos Gud. För Myrberg och Waldenström däremot är mänskligheten problem ett i viss mening inommänskligt datum. För att lösa detta blev Gud människa. Frågan, hur det objektiva, av skulden ställda problemet skall lösas, har mist sin obönhörliga skärpa. I stället framgår med desto större klarhet, hur försoningen är en handling, där Gud är det städse handlande subjektet och hur denna handlings enda rörelseriktning är från Gud till människa. Kan man alltså icke säga, att undersökningen visar, att den position, som de konfessionella teologerna intaga i debatten om kristologin, står i motsats till den de intaga i försonings- och rättfärdiggörelseläran? Man slår vakt om Kristi exklusiva gudom för att därigenom värna om uppenbarelsens egenart som ett objektivt gudshandlande med riktning från Gud till människa. Borde man då icke konsekvent ha fasthållit detta betraktelsesätt också i försoningsfrågan i stället för att här göra riktningen mot Gud gällande?

Är i själva verket icke Myrberg den som står för den enhetligaste åskådningen: såväl kristologi som försoningslära giva uttryck åt samma gudomliga rörelse?

Den antydda dubbelheten är endast ett sken. Såväl läran om Kristi person som läran om försoningen vilja säga ett och samma: Gud har kommit mänskligheten till hjälp. Därför blev Gud människa. Men den största nöden, som mänskligheten behöver befrias från, är icke något i mänskligheten immanent. Dess ort är i själva verket Gud själv, så sant som Guds lag icke uppgiver sina skuld- och straffordringar på människorna. Vad mänskligheten först och sist söker befrielse från är ett objektivt datum, som är oåtkomligt för rent mänskliga resurser. I denna mening är riktningen mot det objektiva i försoningen en direkt fortsättning på Guds rörelse hän mot mänskligheten. Ty när det objektiva problemet är löst, då är verkligen mänsklighetens problem löst. Då först kunna också förändringar i syndens makt och livsherravälde komma till stånd. Guds väg till människan böjer av från människan tillbaka till Gud själv. Någon reva i uppfattningen av Guds förhållande till människan föreligger icke.

Av det anförda framgår ett drag, som är särskilt karakteristiskt för den konfessionella teologin: koncentrationen på det objektivt gudomliga. Teologin behandlar frälsningsfakta av objektivt gudomlig art. Liksom läran om Kristi person vill säga, att frälsningen har sin utgångspunkt i något från allt mänskligt väsensskilt, icke ens i Guds verksamhet i och genom skapelsen, utan i något som Gud gör genom sig själv, oss tillgodo, så vill läran om Kristi verk säga, att frälsningens grundvalar lagts bortom allt mänskligt ofullkomligt, i den eviga världen hos Gud själv. Härigenom har man lagt grunden till en fast förkunnelse av frälsningen som ett verkligt objektivt nådesverk. I denna objektiverande strävan är den kyrkliga teologin en arvtagare till gammalortodoxin. Att denna strävan kunnat förmälas med ett så utpräglat subjektivt drag i principfrågorna som exempelvis teologins medvetandesteologiska grundlägg-

ning, visar emellertid, att den nyare tiden, pietismen, upplysningen och Schleiermacher, icke passerat spårlöst förbi. I det alltmer accentuerade intresset för trosinnehållets mänskliga möjlighet visar sig därtill ett nytt hänsynstagande till det mänskliga subjektet och dess självständiga fordringar i direkt teologiska frågor.

Vad ligger ytterst bakom den konfessionella teologins objektiva inställning i de båda debatterna om Kristi person och verk? Kunna svaren i båda fallen till äventyrs föras tillbaka på något gemensamt grunddatum, en gemensam grundfråga? När Myrberg vänder sig mot »humanitetstillbedjan» och framräckandet av naturlagarnas stenar åt dem som ropa efter levande Gud; när Beckman exempelvis hävdar, att Kristi blotta mänsklighet skulle beröva syndaren hans tröst; när Landgren exempelvis frågar, vad Kristi blotta mänsklighet skulle giva för garanti, att den troende hos Kristus verkligen kunde trösta sig vid Guds eget sinnelag; när samtliga i stället framhålla, att Kristus är produkten av ett objektivt-gudomligt engångshandlande, att Gud själv tagit gestalt i Kristus — vad är det då för fråga, som döljer sig därbakom, om icke den religiösa visshetsfrågan? Finns någon ort och var finns denna, där jag med absolut visshet kan finna, icke något gudomligt i allmänhet och allra minst något mänskligt-gudomligt, utan den levande Guden själv? Kristus är svaret. I frågan om Kristi verk ligger sammanhanget än tydligare till. När man betonar lagens fordringar, skuldens och ansvarets ofrånkomlighet; när man samtidigt ensidigt accentuerar, att försoningen har syftning hän mot Gud och att ett nytt förhållande från Guds sida kommit till stånd genom Kristi gärning; när man med skärpa betonar rättfärdiggörelsens forensiska karaktär — vad är det då för en fråga, som man söker lösningen på, om icke den religiösa visshetsfrågan? Finns det för syndaren, och i så fall var, en objektivt giltig grundval att bygga vissheten om Guds nåd på? Kan Gud vara mig nådig trots min synd och skuld? Försoningen är svaret. Hade försoningen, säger Martin Johansson, endast etisk eller mystisk

betydelse, men icke juridisk i den meningen, att Kristus tillfredsställt ett nödvändigt krav av Guds straffande rättfärdighet, då skulle det skuldtyngda samvetet icke ha någon tröst.[1]

Vad slutligen den ledande teologins allmänna teologiska typ beträffar, så har den konfessionella eller nyortodoxa inställningen påpekats. Sammanhanget med vissa kontinentala rörelser av samma slag, representerade av namn exempelvis som Philippi och framför allt Thomasius, har också antytts. Särskilt markerad är den svenska nyortodoxins apologetiska karaktär. Den lever i försvar och angrepp från en given position men är icke ett grundligt och förnyat genomtänkande av denna position själv. Försvarsställningen och det färdigsmidda vapnet höra ihop. Man giver sig icke tid till några medvetna och grundliga försök att ompröva det traderade lärostoffet och dess grundvalar. Produktionen har en stark smak av reproduktion över sig. »Kyrkans lära» gäller det att slå vakt om. En viss normalkyrklig ortodoxi utan störande ensidigheter och nymodigheter tycks vara idealet. Härmed sammanhänger en viss läroformalistisk inställning. Läran spelar icke sällan den avgörande rollen, på bekostnad av intresset för de grundläggande religiösa intentionerna i den egna läran eller motståndarnas.

En snävt avvisande hållning gentemot de ledande andliga och religiösa strömningarna i samtiden utmärker den kyrkliga teologin. Bakom namn sådana som Ignell, Rydberg, Boström, Myrberg och Waldenström döljer sig ju nämligen en stor del av den samtida andligt-religiösa produktiviteten i den uppsvenska delen av kyrkan.

Finns det något, som binder samman oppositionen i de båda behandlade lärostriderna? Vid första påseendet förefaller det orimligt. Till den liberala oppositionens kristologi säga ju både Myrberg och Waldenström nej, och vad mer är, också till dess uppenbarelsebegrepp. En fundamental motsättning i fråga om en för hela teologin grundläggande fråga föreligger alltså.

---

[1] TT 1887, s. 349.

Sedan detta sagts, kan emellertid frågan gå vidare. Vad är ur stridssynpunkt orsaken till att den reagerande parten såväl i den kristologiska frågan som i debatten om försoningen och rättfärdiggörelsen vinnlägger sig om att betona den objektiva aspekten? Svaret är att opponenterna, var på sitt sätt, göra gällande ett subjektiverande betraktelsesätt. Kristi personliga väsensutrustning förstås rätt, först när den ses i sammanhang med den normalmänskliga. Icke Guds väsen och person, utan människans väsen och person är utgångspunkten för frågan om Kristi persons struktur och betydelse. Vad har skett genom Kristi verk? I Guds väsen och person har ingenting skett, ingenting grundlagts, som icke tidigare fanns där, men i människans väsen och person har någonting nytt skett. Grundvalen för hennes inre väsensförvandling har lagts där. Icke det objektiva, lagen och skulden, utan det subjektiva, syndens gudsfientliga livsriktning i människan, är utgångspunkten, när man spekulerar över försoningens betydelse. I båda fallen står det subjektivt-mänskliga i centrum.

Den nyssnämnda fundamentala motsättningen mellan oppositionens tvenne riktningar får emellertid icke förglömmas. Den återverkar också på subjektivismen. Ty denna är uppenbarligen icke av samma slag i de båda fallen. I ena fallet är det en subjektivism, som vill träda i stället för kristendomens lära om ett Guds personliga, objektiva handlande genom Kristus, i andra fallet en subjektivism, som håller sig inom ramen för det specifikt kristna betraktelsesättet. Denna olikhet i den gemensamma subjektiva tendensen visar sig också i ett annat gemensamt drag, som i sin tur avhänger av subjektivismen, nämligen moralismen. Den liberala oppositionen är såtillvida moralistisk, som tanken på mänsklighetens sedliga fulländning i kraft av den gudomligt-mänskliga utvecklingen fått träda i stället för den specifikt kristna tanken på Guds objektiva frälsningshandlande. Den biblicistiska oppositionen är moralistisk i den meningen, att den gör just Guds objektiva frälsningshandlande till ett handlande, som syftar att omedelbart förändra mänsk-

lighetens moraliska läge eller sedliga tillstånd. Hos Myrberg påträffas även moralism i den meningen, att sedligheten i viss mening är den objektiva nådens grund.

Den subjektiverande tendensen i nu angiven mening är gemensam för oppositionen i debatten om Kristi person och verk. Varpå grundar sig denna subjektivism? Finns någon bakomliggande fråga, som i båda fallen kräver just detta svar? Vad är det för en fråga, som finner sitt svar i tanken på människans gudomliga anlag och dess utveckling till allt större klarhet, just denna tanke, som har ett så klart uttryck i läran om Kristi person? Det är frågan efter människans fulländning, hur det mänskliga skall kunna fullkomnas, tills det uppnår sin ideala bestämmelse. Det är den sedliga förbättringsfrågan. Och vilken fråga är det som finner sitt svar i tanken, att försoningen är Guds omedelbara ingripande mot ett faktiskt förhållande i människan, syndens gudsfientliga livsriktning, och hans anstalter för att frambringa ett nytt liv i rättfärdighet? Det är frågan efter möjlighet till faktisk mänsklig väsensförvandling, till ett liv, som är konformt med Guds vilja. Det är den sedliga förbättringsfrågan. De båda oppositionella riktningarna arbeta, var och en efter sin art, ut ifrån samma frågeställning. Det är detta som ytterst binder dem samman. Liksom reaktionens ståndpunkt väsentligen är svaret på den religiösa visshetsfrågan, så är oppositionens ståndpunkt väsentligen svaret på den sedliga förbättringsfrågan.

En fråga återstår. Den liberala oppositionens subjektivism och moralism utlöser sig i försonings- och rättfärdiggörelsefrågan i ett med den biblicistiska oppositionen befryndat betraktelsesätt. Frågeställningen är såväl i försoningsläran som kristologin densamma: frågan efter sedlig förbättring. I det avseendet att försoningsläran subjektiverats ligger Ignells uppfattning av Kristi verk i linje med Myrbergs och Waldenströms. Den karakteristiska skillnaden är den, att medan den förre rör sig uteslutande på det immanenta planet, de senare se försoningen som uttryck för ett objektivt, personligt gudshandlande. För

Ignell icke blott syftar försoningen mot subjektet, den är ett rent subjektivt skeende. Däremot kan den biblicistiska oppositionen, som rör sig inom den av det specifikt kristna uppenbarelsebegreppet bestämda ramen, icke biträda den liberala teologins ställning i fråga om kristologin. Hos Myrberg är detta särskilt tydligt. I den kristologiska debatten står han på reaktionens sida, i debatten om rättfärdiggörelsen och försoningen på oppositionens sida. I ena fallet gör han gällande den objektiva aspekten: Guds objektiva, personliga, paradoxala frälsningshandlande; i andra fallet den subjektiva aspekten: försoningen syftar primärt mot människan. I enlighet med vad som tidigare sagts kan man alltså antaga, att Myrberg i de båda olika debatterna arbetar ut ifrån olika frågeställningar. I debatten om kristologin, där själva uppenbarelsebegreppet står i centrum, är det visshetsfrågan, som är aktuell; i debatten om rättfärdiggörelsen och försoningen är det förbättringsfrågan. Å andra sidan har det visat sig, att den moraliska aspektens dominans icke undgått att sätta spår efter sig i uppfattningen av Kristi person.

Nu har det emellertid visat sig, att mot den position i kristologin och uppenbarelsefrågan, som reaktionen intager — och dit hör också i detta fallet Myrberg — svarar en bestämd antropologi: människan saknar egna möjligheter att närma sig Gud, hon är totalt behärskad av synden. Även om denna människouppfattning icke kommer till preciserat uttryck i Myrbergs strid med Ignell och Rydberg, så lämnar den dock otvetydiga spår efter sig. Men om nu Myrberg delar den kyrkliga teologins antropologi, hur kan det komma sig, att hans uppfattning av rättfärdiggörelsen och försoningen går stick i stäv mot den kyrkliga teologins, trots att det visat sig, att bakom dess försoningsuppfattning återigen står den särskilda människouppfattningen, närmare bestämt synduppfattningen? Svaret är, att den konfessionella teologin icke blott i allmänhet hävdar, att människan är utblottad på egna gudomliga resurser på grund av syndens herravälde, utan går ännu ett stycke längre i att

fråntaga människan möjligheten att på egen hand närma sig Gud och komma i ett rätt förhållande till honom. Människan är icke blott syndig utan skuldbelastad. Och hennes skuld ligger förvarad hos Gud och går ej ens att avlyfta genom ändringar i den syndiga livsriktningen. För Myrberg stannar det däremot vid att människan är behärskad av en gudsfientlig livsriktning. Gud tillräknar visserligen synden, men så, att lagen rättar sig efter syndens storlek, icke så, att synden bedömes efter lagens oföränderliga fordringar. Syndens objektiva sida har relativiserats. Nödvändigheten av en Guds försoning kan därför icke vara aktuell för Myrberg på samma sätt som för den kyrkliga teologin.

I BOKHANDELN:

Helge P:son Backman:

Eskatologiska motiv i svensk predikan under 1800-talets förra hälft. Kr. 6: —.

John Björkhem:

Antoinette Bourignon. Till den svärmiska religiositetens historia och psykologi. Kr. 9: —.

Gunnar Brandt:

Dop och nattvard i svensk predikan intill mitten av 1800-talet. Kr. 5: —.

Hjalmar Brenel:

Etiska motiv i Henrik Ibsens dramatiska diktning. Kr. 6: —.

Hans Cnattingius:

Den centrala kyrkostyrelsen i Sverige 1611—1636. Kr. 7: 50.

Olle Herrlin:

Sensus communis. En studie till problemet om förnuft och känsla i gustavianskt religionstänkande. Kr. 7: —.

Gunnar Hultgren:

Det evangeliska kärleksbudet hos Augustinus. Kr. 5: 50.

Bertil Kristensson:

Nietzsches etiska åskådning i dess relation till kristendomens ethos. Kr. 5: —.

Nils Rodén:

Herrnhutiska och nyevangeliska väckelserörelser i Linköpings stift intill 1856. Kr. 9: —.

Gustaf Törnvall:

Andligt och världsligt regemente hos Luther. Studier i Luthers världs- och samhällsbild. Kr. 4: 75.

Julius Wellhagen:

Anden och riket. Lukas' religiösa åskådning med särskild hänsyn till eskatologien. Kr. 4: 50.

SVENSKA KYRKANS DIAKONISTYRELSES BOKFÖRLAG

Pris kr. 6: —

Uppsala 1942. Almqvist & Wiksells Boktryckeri-A.-B. 42155